

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY

KRAKÓW – SKAŁKA 2021

REDAGUJE ZESPÓŁ PROFESORÓW WSD

Założyciel i redaktor naczelny
o. Jan Mazur OSPPE

Z-ca redaktora naczelnego
o. Bazyli Remigiusz Degórski OSPPE

Sekretarz redakcji
o. Dariusz Gronowski OSPPE

Zgodnie z uchwałą Kapituły Generalnej z 2002 r.
rocznik wydaje się pod opieką rektora WSD – *o. Mariusza Tabulskiego OSPPE*
przy wsparciu Kurii Generalnej Zakonu Paulinów

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

ADRES REDAKCJI

Klasztor i WSD Paulinów, ul. Skałeczna 15-16, PL 31-065 Kraków
Tel. (12) 619-09-00(16); E-mail: jm.osppe@wp.pl

Skład komputerowy przygotowano w kwietniu 2021 r.

Druk: Wydawnictwo PLATAN - Kryspinów 256, 32-060 Liszki k. Krakowa
Wykonano w czerwcu 2021 r.

ISSN 1230-2910

Bazyli Degórski *OSPPE*

POJĘCIE „BRAT” W OKRESIE PRZEŚLADOWAŃ CHRZEŚCIJAN

Wstęp

W niniejszym artykule przedstawimy, wraz z całym kontekstem teologicznym i duchowym, użycie słowa „brat”, względnie odpowiadającego mu rzeczownika „siostra” (ἀδελφός, *frater*; ἀδελφή, *soror*), w najstarszym piśmiennictwie chrześcijańskim, czyli w okresie od I wieku do początku IV wieku, kiedy to wyznawcy Chrystusa cierpieli prześladowania ze strony pogańskiego Cesarstwa Rzymskiego.

Rozpoczniemy od tak zwanych Ojców Apostolskich (druga połowa I wieku), a skończymy, przyglądając się dziełom Ojców Kościoła powstałym podczas ostatniego prześladowania za cesarza Dioklecjana (lata 303-305).

Będziemy starali się, na ile to możliwe, oddać głos samym Ojcom, przytaczając przede wszystkim ich cenne pisma, aby nie zaciemnić, poprzez jakieś nasze niepotrzebne uwagi ich przejrzystego przesłania, które wpływa z pierwszej miłości do Chrystusa i jego Kościoła.

I. Słowa „brat” lub „siostra” (ἀδελφός; ἀδελφή) u Ojców Apostolskich i apologetów

Omawiając pojęcie „brat” („siostra”), musimy sobie przede wszystkim uświadomić, że pierwszym wyznawcom Chrystusa zależało na dosłownym wcieleniu w życie słów ich Mistrza. Powiedział on: „Nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden

bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23, 8-9). Nic zatem dziwnego, że zwykle codzienne stosunki między pierwszymi chrześcijanami opierały się na braterstwie, na przekonaniu, iż są braćmi i siostrami. Nie chodziło tu jednak o cielesne pokrewieństwo, ale o więź duchową, bez porównania głębszą od czysto naturalnej. Braterstwo duchowe było dla nich czymś rzeczywistym, a ponadto możliwym do osiągnięcia przez każdego człowieka; pozwalało wszystkim doświadczać jedności z całą ludzkością.

Myśl ta pojawia się już w „Liście do Diogneta” (Ἐπιστολή πρὸς Διόγνητον), należącym do najstarszych pism chrześcijańskich¹. W dziele tym anonimowy autor w nierozdzielny i zasadniczy sposób łączy chrześcijan z całym stworzonym światem, który ich otacza, w którym żyją i działają. To właśnie dzięki chrześcijanom, dzięki ich wierności prawdziwemu i jednemu Bogu oraz przestrzeganiu jego praw zaszczerpionych w całym wszechświecie, ten świat, w którym żyjemy, jeszcze istnieje. Albowiem „jak dusza jest w ciele, tak chrześcijanie są w świecie”².

Zgodnie z tą myślą chrześcijanin jest idealnym bratem, wprost koniecznym towarzyszem i sprzymierzeńcem, składnikiem *sine qua non* potrzebnym do tego, aby Stwórca utrzymywał w istnieniu dzieło, które powołał do życia.

W najstarszych środowiskach chrześcijańskich słowo “brat” (ἀδελφός; *frater*) rozumiano przede wszystkim jako “chrześcijanin” (χριστιανός; *christianus*), „brat w Chrystusie” (*frater in Christo*; ὁ ἀδελφὸς ἐν τῷ Χριστῷ). Było to bezpośrednią konsekwencją wiary w moc sakramentu chrztu świętego, który – gładząc grzech pierworodny i wszystkie inne grzechy – odradza przyjmujących go ludzi do pełni życia duchowego i pozwala im szczycić się z posiadania Boga jako Ojca. W takim właśnie znaczeniu słowo „brat” jest często spotykane już w Nowym Testamencie, który korzeniami sięga starotestamentowych kręgów żydowskich³.

¹ Przekład polski: A. ŚWIDERKÓWNA (przekład) – M. STAROWIEYSKI (opracowanie), *Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* [= Biblioteka Ojców Kościoła, 10], Kraków 1998. Por. M. STAROWIEYSKI – J.M. SZYMUSIAK – W. STAWISZYŃSKI (wyd.), *Nowy słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, 273-274. Dalej będziemy skracać tytuł tego słownika: NSWP.

² *Epistula ad Diognetum* 6, 1, w: F.X. FUNK (wyd.), *Die apostolische Väter*, I, Tübingen 1901, 400: “[...] ὅπερ ἐστὶν σῶματι ψυχῇ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί”. <https://mondodomani.org/reportata/marone02.htm-rif5>

³ Por. np. H. VON SODEN, ἀδελφός, w: G. KITTEL – O. BAUERNFEIND – G. FRIEDRICH (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, 144 nn.; H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire de la charité chrétienne* [= Spicilegium Sacrum Lovaniense, 22], Louvain 1948, 103-140.

W tym też duchu św. Justyn⁴ stwierdza, że ochrzczeni, czyli chrześcijanie, którzy stali się nimi dzięki sakramentowi chrztu świętego, są nazywani “braćmi”:

“My więc, obmywszy tego, który wierzy i przystał [do Chrystusa], prowadzimy go do tych, **których nazywamy braćmi**, tam, gdzie zgromadzili się, by wspólnie gorliwie się modlić, zarówno za nas, jak i za oświeconego [= ochrzczonego] oraz za wszystkich innych, gdziekolwiek się znajdują [...]. Po zakończeniu modlitw, pozdrawiamy się pocałunkiem, a następnie do **kierownika braci** przynoszą chleb i kielich z wodą oraz z winem [...]”⁵.

⁴ Por. H. LIETZMANN, *Iustinus II*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, X/2, Stuttgart 1919, 1332-1337; E.R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923; J. PÉPIN, *Iustinus (Justin)*, w: R. GOULET (wyd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, 983-988. Na temat św. Justyna por. np.: A.W.F. BLUNT, *The Apologies of Justin Martyr*, Cambridge 1911; C.C. MARTINDALE, *Justin Martyr*, London 1921; L.W. BARNARD, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, “Vetus Testamentum” 14 (1964) 395-406; H. CHADWICK, *Justin Martyr's Defence of Christianity*, “Bulletin of the John Ryland's Library” 47 (1965) 275-297; W.A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; L.W. BARNARD, *Justin Martyr, His Life and Thought*, Cambridge 1967; A.J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967; E.F.F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives [Luke 2]*, “The Evangelical Quarterly” 39 (1967) 30-39; A. BAKER, *Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho*, “Journal of Biblical Literature” 87 (1968) 277-287; L.W. BARNARD, *Justin Martyr in Recent Study*, “Scottish Journal of Theology” 22/2 (1969) 152-164; TENŻE, *The Logos Theology of St. Justin Martyr*, “Downside Review” 89 (1971) 132-141; CH.H. COSGROVE, *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho*, “Vigiliae Christianae” 36 (1982) 209-232; G. BISBEE, *The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study*, “Second Century” 3 (1983) 129-157; A.J. DROGE, *Justin Martyr and the Restoration of Philosophy*, “Church History” 56 (1987) 303-319; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1987, 175-194; O. SKARSAUNE, *The Proof From Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof Text Tradition*, Leiden 1987; M.J. EDWARDS, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, “Journal of Theological Studies” 42 (1991) 17-34; A. BUZZARD, *Justin Martyr on Dying Souls Going to Heaven*, “Resurrection” 97 (1994) 21-22; D. JEFFREY BINGHAM, *Justin and Isaiah 53*, “Vigiliae Christianae” 54 (2000) 248-261; D. BOYARIN, *Justin Martyr Invents Judaism*, “Church History” 70 (2001) 427-461; D. ROKEAH, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002; P. WIDDICOMBE, *The Wounds and the Ascended Body: The Marks of Crucifixion in the Glorified Christ from Justin Martyr to John Calvin*, “Laval Théologique et Philosophique” 59 (2003) 137-154. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Justyna, por. NSWP 566-570.

⁵ IUSTINUS, *Apologia Prima* 65, 1. 3, w: R. IORIO (wyd.), *Battesimo e battisteri* [= Biblioteca Patristica, 22], Firenze 1993, 68-71: “Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λούσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀδελφοῦς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ

Właśnie z powodu tych nowych więzów opartych na chrzcie, silniejszych niż więzy krwi, słowo “brat” (ἀδελφός; *frater*) pomagało i nawet ułatwiało odrzucenie jakiegokolwiek podziału ze względu na rasę, kulturę, wiek, pochodzenie społeczne czy płeć oraz rodziło przekonanie o powszechnym braterstwie wszystkich ludzi, gdyż chrześcijanie uważali za “naturalnych braci” także tych, którzy ich śmiertelnie nienawidzili. Tak między innymi pisze o tym św. Justyn:

“Przez cały czas Jakub był nienawidzony przez brata. Teraz my, jak również sam nasz Pan, jesteśmy przez was [= przez Żydów] nienawidzeni, a także przez innych ludzi, **nawet jeśli wszyscy z natury są braćmi**”⁶.

Poganie, tłumacząc przewrotnie użycie przez chrześcijan słowa “brat”, oskarżali ich i oczerniali, twierdząc, że naśladowcy Chrystusa są rozpustnikami, a nawet kazirodcami, ich zaś modlitewne spotkania, szczególnie liturgiczne, nacechowane są rozwiązłością⁷. Potwarze te i bezpodstawne oskarżenia dzielnie zbijali apologetci greccy i łacínscy. Na początek przytaczamy dwa przykłady zaczerpnięte z apologetów greckich:

“Stosownie do wieku uważamy niektórych za synów i córki, innych – za **braci i siostry**. Najstarszym oddajemy cześć jako ojcom i matkom. Bardzo się staramy o to, aby pozostały czyste i nieskażone ciała tych, których zwiemy **braćmi i siostrami** lub nadajemy im inne imiona pokrewieństwa, ponieważ znów to mówi nam nasza nauka⁸: «[...] wypada całować z umiarem, czy, by powiedzieć lepiej, z szacunkiem», gdyż [= pocałunek], nawet jeśli byłby lekko zanieczyszczony przez naszą myśl, to wykluczyłby nas z życia wiecznego”⁹.

πάντων εὐτόνωσ [...]. Ἐλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προσεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος [...].”

⁶ IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 134, 6, PG 6, 788: “Τὸν χρόνον πάντα ἐμισεῖτο ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ ὁ Ἰακώβ· καὶ ἡμεῖς νῦν, καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν μισεῖται ὑφ’ ἡμῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀπλῶς ἀνθρώπων, ὄντων πάντων τῇ φύσει ἀδελφῶν”.

⁷ Por. A. HAMMAN – M. MARITANO, *Fratello/sorella*, w: A. DI BERARDINO (wyd.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana*, Genova – Milano 2007, 2005.

⁸ Jest to prawdopodobnie *agraphon*. Sam Atenagoras z Aten nie mówi, z jakiego źródła wziął ten cytat. Nie jest wykluczone, że wziął go z przepisów regulujących spotkania liturgiczne najstarszych chrześcijan. O “pocałunku pokoju” świadczy także św. Justyn Męczennik (por. IUSTINUS, *Apologeta* I 65, 2).

⁹ ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *Legatio pro Christianis* 32, 5, w: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Athenagoras_PG%2006/Legatio.pdf (widziano dnia 7 XII 2020): “διὰ τοῦτο καὶ καθ’ ἡλικίαν τοὺς μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας νοοῦμεν, τοὺς δὲ

“Oдноśnie do czystości święte Słowo uczy nas nie tylko nie grzeszyć uczynkami, ale nawet i myśla: nie mieć umiłowania żadnego zła nawet w sercu; nie pragnąć żony bliźniego, zwracając ku niej wzrok”¹⁰.

ἀδελφοὺς ἔχομεν καὶ ἀδελφὰς καὶ τοῖς προβεβηκόσι τὴν τῶν πατέρων καὶ μητέρων τιμὴν ἀπονέμομεν. οὓς οὖν ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ γένους νοοῦμεν ὀνόματα, περὶ πολλοῦ ἡμῖν ἀνύβριστα καὶ ἀδιάφθορα αὐτῶν τὰ σώματα μένειν, πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου· «ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἦρσεν αὐτῶ» καὶ ἐπιφέροντος οὕτως οὖν ἀκριβῶσασθαι τὸ φίλημα μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ, ὡς, εἴ ποῦ μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθλωθεῖη, ἕξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς”.

Na temat Atenagorasa z Aten por. np.: F.W. BAUTZ, *Athenagoras von Athen, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, I, 1, Hamm 1975 (1990²) 265; J. PÉPIN, *Athénagore d’Athènes*, w: R. GOULET (wyd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris 1989, 640-642; B. POUDERON, *D’Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Louvain – Québec 1997; D. RANKIN, *Athenagoras, philosopher and theologian*, Farnham 2009. Oдноśnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł Atenagorasa, por. NSWP 126.

¹⁰ THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum* 13, w: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Theofilus%20Antiochicus_PG%2006/Ad%20Autolyicum.pdf: “Καὶ περὶ σεμνότητος οὐ μόνον διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος τὸ μὴ ἀμαρτάνειν ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἐννοίας, τὸ μηδὲ τῇ καρδίᾳ ἐννοηθῆναι περὶ τινος κακοῦ, ἢ θεασάμενον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀλλοτριὰν γυναικᾶ ἐπιθυμῆσαι”. Jeśli chodzi o wydania oryginalne greckiego dzieła św. Teofila z Antiochii, zobacz: G. BARDY (wyd.) – J. SENDER (tł. francuskie), *Trois livres à Autolyicus* [= Sources chrétiennes, 20], Paris 1948; R.M. GRANT (wyd.), *Ad Autolyicum* [= Oxford early Christian Texts], Oxford 1970 (oryginał grecki i tłumaczenie angielskie); MIROSLAV MARCOVICH (wyd.), *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* [= Patristische Texte und Studien, 43], Berlin – New York 1995; JOSÉ PABLO MARTIN (wyd.), *A Autólico* [= Fuentes patristicas 16], Madrid 2004 (oryginał grecki i tłumaczenie hiszpańskie).

Na temat św. Teofila Antiocheńskiego i jego dzieła, por. np.: F.R. PROSTMEIER, *Φιλανθρωπία als theologisches Attribut*, w: K. BOPP – L. BILY – N. WOLFF (wyd.), *Ein Gott für die Menschen* (FS Otto Wahl zum 70. Geburtstag), München 2002, 143-154; F.R. PROSTMEIER, „Zeig mir deinen Gott!” *Einführung in das Christentum für Eliten*, w: F.R. PROSTMEIER (wyd.), *Frühchristentum und Kultur. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten*, Freiburg 2007, 155-182; TENŽE, *Δόξα bei Theophilos von Antiochien*, w: R. KAMPLING (wyd.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn 2008, 125-156; F.R. PROSTMEIER, *Der Logos im Paradies. Theophilos von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: F.R. PROSTMEIER – H.E. LONA (wyd.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* [= Millennium Studies in the Culture and History of the first Millennium C.E.], Berlin – New York 2010, 207-228; F.R. PROSTMEIER, *Gen 1-3 in Theophilos von Antiochia “An Autolykos”. Beobachtungen zu Text und Textgeschichte der Septuagintagenesis*, w: J. DE VRIES – M. KARRER (wyd.), *Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum / Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity*, Missoula (Mont) 2013, 359-393; F.R. PROSTMEIER, „Was will wohl dieser Schwätzer sagen?” – *Bildung und religiöses Wissen im 2. Jahrhundert n. Chr.*, w: P. GEMEINHARD – S. GÜNTHER (wyd.), *Von Rom nach Bagdad: Bildung und Religion in der späteren Antike bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2014, 127-162; F.R. PROSTMEIER, *Die Jesusüberlieferung bei Theophilos von Antiochia “An Autolykos”*, w: M. LANG (wyd.),

Apologeta łaciński Minucjusz Feliks przytacza treść oszczerstw zarzucanych chrześcijanom:

“Zważywszy więc, że rzeczy złe rozwijają się szczególnie szybko, rozszerzając z dnia na dzień zepsute obyczaje, obrzędy tego bezbożnego towarzystwa [= chrześcijan] szerzą się po całym świecie. To jest spisec, który za wszelką ceną należy zdemaskować i przekląć. Rozpoznają się w swoich kręgach poprzez tajemne znaki i sygnały oraz wzajemnie się kochają prawie jeszcze przed poznaniem się. Tak więc, w mgnieniu oka tworzą się pomiędzy nimi więzy oparte o pożądliwość. Bez żadnej różnicy nazywają się «braćmi» i «siostrami». Z tego więc powodu niegodne miłości, które mają w zwyczaju, gdy wmiesza tu jeszcze jakieś święte imię, stają się nawet kazirodcze. W ten więc sposób ich próżny i głupi przesąd staje się przestępstwem. Jeśli by nie było tu jakiegoś oparcia na prawdzie, nie krążyłyby na ich temat straszne pogłoski, różnorakie, pikantne, wypowiadając które trzeba wcześniej prosić o wybaczenie. Mówi się, że opierając się nie wiadomo na jakim bezrozumnym przekonaniu, czczą poświęconą głowę jakiegoś brudnego zwierzęcia, osła. To religia, która w pełni zasługuje na takowe sposoby zachowania, wraz z którymi się zrodziła! Ktoś podaje, że czczą nawet genitalia swojego inicjatora i kapłana, jakby chcieli adorować naturę tych, którzy je stworzyli. Hipoteza jest prawdopodobnie fałszywa, ale z pewnością jest poparta charakterem ich obrzędów, okultystycznych i nocnych. Ci, którzy następnie mówią, że ich kult dotyczy człowieka skazanego na śmierć za zbrodnię i ponurego drewna krzyża, przypisują zepsucie niegodziwym rytuałom, które im odpowiadają: czczą to, na co zasługują. Jeśli chodzi o inicjację nowicjuszy, plotki są równie odrażające, jak powszechnie znane. Dziecko, przykryte mąką, aby oszukać nieostrożnych, zostaje postawione przed tym, który musi zostać wprowadzony do obrzędów. Nowicjusza zachęca się do zadawania ciosów, które uważa za niewinne, biorąc pod uwagę, że na powierzchni jest mąka, a dziecko zostaje zabite przez te rany zadane na ślepo i bez świadomości. A potem (co za okropieństwo!) liżą tę krew z chciwością, idąc w zawody, rozrywają kończyny, zawierają pakt z ofiarą, za współudział w tej zbrodni zobowiązują się wzajemnie do milczenia. To są ich obrzędy, bardziej śmiertelne niż wszystkie świętokradztwa. Znamy też dobrze ich ucztę: wszędzie o nich wszyscy mówią, autentyczna jest też mowa naszego rodaka z Cyry. W święto zbierają się na ucztę, w której uczestniczą wszystkie dzieci, siostry, matki, ludzie wszystkich płci i w każdym wieku. Tam, po

Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins (Festschrift für Wilhelm Pratscher zum 65. Geburtstag), Göttingen 2014, 179-214. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Teofila, por. NSWP 935-936.

obfitym obiedzie, gdy goście rozgrzali się i w oparach wina pali ich gorączka kazirodczej żądz, rzucają ciastem w przywiązanego do świecznika psa, zachęcając go do skoku naprzód poza limit dozwolony przez łańcuch. W ten sposób światło, które mogłoby świadczyć o całej sprawie, zostaje obalone, a w ciemności, która nie zna skromności, zacieśniają uściski nikczemnego pragnienia, opierając się na przypadku, wszyscy równie kazirodzy, jeśli nie w działaniu, to w sumieniu, gdyż w pragnieniu wszyscy dążą do tego, co niektórzy mogą zrobić”¹¹.

¹¹ MINUCIUS FELIX, *Octavius* 9: w: http://www.intratext.com/IXT/LAT0267/_P3.HTM (widziano dnia 7 XII 2020): “Ac iam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt. Eruenda prorsus haec et execranda consensio. Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant **fratres et sorores**, ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum. Ita eorum vana et demens superstitio sceleribus gloriatur. Nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur. Audio eos turpissimae pecudis caput asini consecratum inepta nescio qua persuasione venerari: digna et nata religio talibus moribus! Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam: nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris adposita suspicio! Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tributis altaria, ut id colant quod merentur. Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contactus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innocuos ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas! sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur. Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora. Et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas sollemni die coeunt cum omnibus liberis, sororibus, matribus, sexus omnis homines et omnis aetatis. Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae ultra spatium lineae, qua vinctus est, ad impetum et saltum provocatur. Sic everso et extincto conscio lumine inpuidentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, etsi non omnes opera, conscientia tamen pariter incesti, quoniam voto universorum adpetitur quicquid accidere potest in actu singulorum. [...]. Et de incesto grandem nos coitio est, ut gloriam pudicitiae infamae aspersione macularet, ut ante exploratam a nobis averteret. Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium, sed convicium ut orator adpersit: haec enim potius de vestris sunt. Ius est apud misceri cum, et Athenis cum legitima conubia, et tragoediae, quas et legis et auditis; sic et, cum matre, cum filia, cum sorore coniunctos. penes deprehenditur, semper admittitur. Etiam, potestis inlicita proruere: dum spargitis, dum liberos seritis, dum etiam alienae misericordiae frequenter exponitis, necesse est recurrere, inerrare. Sic, etiam cum non habetis. At nos pudorem non facie, sed praestamus: matrimonii vinculo inhaeremus, procreandi aut unam aut nullam. non tantum, sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut mero ducimus, sed gravitate temperamus casto; castiore inviolati virginitate perpetua potius quam: tantum denique abest, ut rubori sit etiam coniunctio. Nec de plebe consistimus, si et recusamus, nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati qui-

W dalszych słowach autor, niweczając fałszywy obraz chrześcijan, odpowiada na powyższe zarzuty pogan:

„Co do kazirodczego bankietu, to oszczerstwo, które wymyśliły demony, aby splugawić chwałę naszej czystości i odwrócić ludzi od naszej religii grozą tak wielkiej zbrodni. Jak powiedział twój Fronton, jest to raczej zniewaga niż świadectwo. I oczywiście! Ty [= poganinie] jesteś winny kazirodztwa, a nie my. Persowie żenią się ze swoimi matkami; w Egipcie i Atenach żenią się z siostrami. Wasze historie i wasze tragedie, które tak bardzo wam się podobają, gloryfikują kazirodztwo, a bogowie, których czcicie, uprawiają je ze swoimi matkami, córkami, siostrami. Dlatego nie powinno cię dziwić, że jest wśród was tylu, skoro macie takich swoich bogów. Możesz być winny, nieświadomie to czyniąc, porzucając swoje dzieci i wystawiając je publicznie na litość kogoś lub obcując ze wszystkimi kobietami, które odwiedzasz; bo kto później uchroni cię przed spotkaniem z tymi nieznanymi owocami twojej rozpusty? Więc oskarżasz nas fałszywie o kazirodztwo i nie martwisz się o popełnianie prawdziwego. Chrześcijanie nie wystawiają czystości na widok publiczny, lecz umieszczają ją w duchu i nie starają się, aby wyglądać na czystych, a takimi nie być. Małżeństwo nam wystarczy; znamy tylko jedną kobietę lub nie znamy żadnej. Na naszych ucztach są nie tylko czyści, ale także i trzeźwi, bo nie bawimy się, napełniając nasze żołądki winem lub mięsem, ale łagodzimy radość płynącą z uczyty powagą naszej rozmowy. Jeśli jesteśmy czyści na naszych zgromadzeniach, to także jesteśmy takimi gdzie indziej. Wielu zachowuje świętość celibatu aż do śmierci, nie wychwalając jego. Jesteśmy tak daleko od kazirodztwa, że niektórzy byli nawet tak wielkoduszni, by powstrzymywać się od dozwolonych przyjemności. Jeśli chodzi o zaszczyty, to odrzucenie waszej purpury i godności nie oznacza, że jesteśmy marginesem ludu, a ponieważ wszyscy dążymy do tego samego szczęścia, jesteśmy powołani do tych samych nadziei i osiągamy pokój tymi samymi środkami, dlatego nie jesteśmy podzieleni. Gdy rozmawiamy ze sobą tylko na osobności, nie oznacza to, że nie mamy odwagi mówić o tym publicznie. To wy jesteście przyczyną tego naszego milczenia, gdyż wstydzicie się słuchać nas publicznie lub boicie się skutków naszych słów. Jeśli nasza liczba rośnie z dnia na dzień, nie jest to przestępstwem, ale zasługuje na pochwałę. Nasze dzieci podążają za naszym stylem życia

ete qua, nec garruli, si nos aut erubescitis aut. Et quod nostri numerus, non est crimen, sed laudis; nam pulchro et perseverat suus et ad crescit alienus. Sic nos denique non notaculo, ut, sed innocentiae ac modestiae dinoscimus: sic nos, quod doletis, diligimus, quoniam non : sic nos, quod invidetis, vocamus, ut, ut consortes fidei, ut spei coheredes. enim nec adgnoscutis et saevitis, nec nisi sane ad recognoscitis”.

jako za najlepszym. Nie rozpoznajemy również siebie po jakimś małym znaku na ciele, jak błędnie uważasz, ale po skromności i niewinności. Nazywamy się **braćmi**, ponieważ wszyscy mamy tego samego Ojca, tę samą wiarę i te same nadzieje. Wy natomiast nie znacie się wzajemnie, płoniecie nienawiścią i zazdrością, a wasze braterstwo przejawia się tylko w ojcobójstwie”¹².

Ideę powszechnego braterstwa między ludźmi, opartego na wspólnej naturze pochodzącej od jednego, wykorzystał również św. Klemens Rzymski, pisząc w latach 96-98 do bliżej nam nieznanym młodych buntowników z Koryntu¹³. Zwraca uwagę fakt, że papież na-

¹² MINUCIUS FELIX, *Octavius* 31: w: http://www.intratext.com/IXT/LAT0267/_P3.HTM (widziano dnia 7 XII 2020): “Et de incesto convivio fabulam grandem adversum nos daemonum coitio mentita est, ut gloriam pudicitiae deformis infamiae aspersione macularet, ut ante exploratam veritatem homines a nobis terrore infandae opinionis averteret. Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adpersit: haec enim potius de vestris gentibus nata sunt. Ius est apud Persas misceri cum matribus, Aegyptiis et Athenis cum sororibus legitima conubia, memoriae et tragoediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis; sic et deos colitis incestos, cum matre, cum filia, cum sorore coniunctos. Merito igitur incestum penes vos saepe deprehenditur, semper admittitur. Etiam nescientes, miseri, potestis in illicita proruere: dum Venerem promise spargitis, dum passim liberos seritis, dum etiam domi natos alienae misericordiae frequenter exponitis, necesse est in vestros recurrere, in filios inerrare. Sic incesti fabulam nectitis, etiam cum conscientiam non habetis. At nos pudorem non facie, sed mente praestamus: unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus aut nullam. Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus casto sermone; corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur: tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio. Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus, nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli, nec in angulis garruli, si audire nos publice aut erubescitis aut timetis. Et quod in dies nostri numerus augetur, non est crimen erroris, sed testimonium laudis; nam in pulchro genere vivendi et perseverat suus et adrescit alienus. Sic nos denique non notaculo corporis, ut putatis, sed innocentiae ac modestiae signo facile dinoscimus: sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus, quoniam odisse non novimus: sic nos, quod invidetis, **fratres** vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes. Vos enim nec invicem adgnosceitis et in mutua odia saevitis, nec fratres vos nisi sane ad parricidium recognoscitis”. Na temat Minucjusza Feliksa por. np. NSWP 711-712.

¹³ Gr. Κλήμης Ῥώμης; łac. *Clemens Romanus*. Jeśli chodzi o wydania *I-II Clementis* w zbiorach wszystkich dzieł Ojców Apostolskich, por. *Clavis Patrum Graecorum* 1000.1-1000.6. Tutaj podajemy tylko niektóre z nich: O. DE GEBHARDT – A. VON HARNACK – TH. ZAHN (wyd.), *Patrum Apostolicorum opera*, fasc. I, II, Lipsiae 1876², 2-110, 110-43; K. BIHLMAYER (wyd.), *Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, Tübingen 1956, 35-70, 71-81; A. LINDEMANN – H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*,

zywa ich „braćmi” (ἀδελφοί), chociaż są buntownikami:

Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker [...], Tübingen 1992, 77-151. Jeśli chodzi o wydania samej *I Clementis* (*Clavis Patrum Graecorum* 1001), zobacz: A. JAUBERT (wyd.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* [= Sources Chrétiennes, 167], Paris 1971; G. Schneider (wyd.), *Klemens von Rom, Epistula ad Corinthios. Brief an die Korinther* [= Fontes Christiani, 15], Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1994. Bibliografia dotycząca św. Klemensa Rzymskiego jest ogromna, tutaj więc podajemy tylko niektóre pozycje: G.B. DE ROSSI, *I monumenti scoperti sotto la basilica di s. Clemente*, “*Bullettino di Archeologia Cristiana*” [bez podania numeru tomu] (1870), 129-168 (szczególnie strony 146-68); C. VOGEL (wyd.), *Le Liber pontificalis*, III, Paris 1981, 53-54; J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, I, I-II: St. Clement of Rome, London 1890²; W. SCHERER, *Der erste Klemensbrief an die Korinther nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche untersucht*, Regensburg 1902; TH. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief* [= Texte und Untersuchungen, 34, 2b), Leipzig 1909; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *La leggenda di S. Clemente papa e martire*, w: TENZE, *Note agiografiche*, V, Roma 1915, 3-40; A. VON HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit Domitians (Erster Klemens-brief)*, Leipzig 1921; G. BARDY, *Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis*, “*Recherches de Science Religieuse*” 12 (1922), 73-85; O. CULLMANN, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain*, “*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*” 10 (1930), 294-300; F. GERKE, *Die Stellung des ersten Klemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts* [= Texte und Untersuchungen, 47, 1], Leipzig 1931; E. JUNYENT, *Il titulus di S. Clemente*, Roma 1932; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 99-109; O. MARUCCHI, *Pietro e Paolo a Roma*, Torino 1934²; F.R. VAN CAUWELAERT, *L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96*, “*Revue d'Histoire Ecclésiastique*” 31 (1935), 267-306; por. tamże, 762-766; E. BARNIKOL, *Die präexistenzlose Christologie des I. Klemensbriefes*, “*Theologische Jahrbücher*” 4 (1936), 77-80; H. DELEHAYE, *Études sur le Légendaire Romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles 1936, 96-116; L. LEMARCHAND, *La composition de l'Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens*, “*Recherches de Science Religieuse*” 28 (1938), 448-457; H. KATZENMAYER, *Zur Frage ob Petrus in Rom war. I. Klemensbrief Kap. 5 bis 6*, “*Internationale Kirchliche Zeitschrift*” 28 (1938), 129-149; P. MEINHOLD, *Geschehen und Deutung im I. Klemensbrief*, “*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 58 (1939), 82-129; C. AMATI, *La nazionalità di S. Clemente I, papa e martire, e l'invenzione delle sue reliquie a Chersona*, Velletri 1941; M. SCHULER, *Klemens von Rom und Petrus in Rom*, “*Trierer Theologische Studien*” 1 (1941), 94-116; A. FERRUA (wyd.), *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, 207-208; L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain 1943; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément à saint Irénée*, Paris 1945; E. PETERSON, *Das Praescriptum des I. Klemensbriefes. Pro regno, Pro sanctuario*, w: *Mélanges G. van der Leeuw*, Nijkerk 1950, 255-57; W.C. VAN UNNIK, *Is I Clement 20 Purely Stoic?*, “*Vigiliae Christianae*” 4 (1950), 181-189; K.J. LIANG, *Het begrip deemoed in I. Clemens*, Utrecht 1951; C. EGGENBERGER, *Die Quellen der politischen Ethik des I. Clemensbriefes*, Zürich 1951; W.C. VAN UNNIK, *I Clement 34 and the Sanctus*, “*Vigiliae Christianae*” 5 (1951), 204-248; O. CULLMANN, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zürich-Stuttgart 1952 (tl

włoskie: *San Pietro. Discepolo-Apostolo-Martire*, w: TENŽE, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, 1-349); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 93-103; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London 1953; E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 34 (1954), 1-29; K. HEUSSI, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen 1955; S. GIET, *Le témoignage de Clément de Rome sur la venue à Rome de Saint Pierre*, "Recherches de Science Religieuse" 43 (1955), 123-36; TENŽE, *Le témoignage de Clément de Rome sur la cause des persécutions romaines*, tamże, 333-345; H. CHADWICK, *St. Peter and St. Paul in Rome*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 8 (1957), 30-52; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1957, 175-211; A. JAVIERRE, *La primera Diadoché de la Patristica y los "Ellogismoi" de Clemente romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Torino 1958; A.W. ZIEGLER, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, München 1958; E. PETERSON, *Frühchristentum, Judentum und Gnosis*, Roma 1959, 129-136; E. DINKLER, *Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht*, "Theologische Rundschau" 25 (1959), 289-335; J. PONTHOT, *La signification religieuse du "Nom" chez Clément de Rome et dans la Didaché*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 35 (1959), 339-361; O. ANDREN, *Rättfädighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet*, Stockholm 1960; K. ALAND, *Der Tod des Petrus in Rom*, w: TENŽE, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 35-104; J. COLSON, *Klemens von Rom*, Stuttgart 1962; W. ULLMANN, *The Significance of the Epistula Clementis in the Pseudo-Clementines*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 11 (1960), 295-317; C.M. NIELSEN, *Clement of Rome and Moralism*, "Church History" 31 (1962), 131-150; W.C. VAN UNNIK, *Le nombre des élus dans la première épître de Clément*, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 42 (1962), 237-246; L.W. BARNARD, *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, "New Testament Studies" 10 (1963-1964), 251-260; A. JAUBERT, *Les sources de la conception militaire de l'Église en I Clément 37*, "Vigiliae Christianae" 18 (1964), 74-84; TENŽE, *Thèmes lévitiques dans la prima Clementis*, tamże, 193-203; O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes*, Bonn 1964; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition de Clément de Rome à saint Irénée*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 17 (1966), 98-107; F. PASCHKE, *Die griechische hagiographische Texttradition zum Fest des Klemens von Rom*, w: F.L. CROSS (wyd.), *Studia Patristica* [= Texte und Untersuchungen, 92], VII, Berlin 1966, 83-89; P. STOCKMEYER, *Der Begriff παιδεία bei Klemens von Rom*, tamże, 401-408; K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I. Clemens 1-7*, Tübingen 1966; D.F. WRIGHT, *Clement and the Roman Succession in Irenaeus*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 18 (1967), 144-154; C. RIGGI, *La liturgia della pace nella Prima Clementis*, "Salesianum" 33 (1971), 31-70, 205-261; G. BRUNNER, *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte*, Frankfurt 1972; H.B. BUMPUS, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Winchester 1972; G. DEUSSEN, *Weisen der Bischofswahl im I. Clemensbrief und in der Didache*, "Theologie und Glaube" 62 (1972), 125-135; D.A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, Leiden 1973; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1975³, 46-64; CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma 1976, 470-

“Zastanówmy się więc, **bracia**, z jakiej materii zostaliśmy stworzeni, czym i kim byliśmy, kiedy weszliśmy na świat. Z jakiego grobu i ciemności wyprowadził nas na świat Ten, który nas ukształtował i stworzył, przygotowując nam swoje dobrodziejstwa, zanim się urodziliśmy”¹⁴.

Ta sama idea powszechnego braterstwa ludzi jest również obecna w „Listach” św. Ignacego z Antiochii¹⁵. Tak na początku drugiego wieku

471; PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apocryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York 1978², 529-540, 537-544; J. FUELLENBACH, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of I Clement*, Washington 1980; B. BOWE, *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Philadelphia 1988; P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989², 172-182; E. PERETTO, *Clemente romano ai Corinti. Sfida alla violenza*, “*Vetera Christianorum*” 26 (1989), 89-114; CH. PIETRI, *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines, Actes du XI^e Congrès International d’archéologie chrétienne (Lyon, 21-28 septembre 1986)*, II, Roma – Città del Vaticano 1989, 1044-1045; H.O. MEIER, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ontario) 1991; F. GUIDOBALDI, *San Clemente*, Roma 1992; PH. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d’Hermas*, Fribourg 1992; A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992; F. GUIDOBALDI, *S. Clemens*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma 1993, 278-279; TENŽE, *Domus: Clemens*, tamże, II, Roma 1995, 84-5; O.B. KNOCK, *Im Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums* [= Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 27, 1], Berlin – New York 1993, 3-54; A.W. ZIEGLER – G. BRUNNER, *Die Frage nach einer politischen Absicht des Ersten Klemensbriefes*, tamże, 55-76; E. NORELLI, w: CL. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, 161-166; H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998; J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, Trier 1992; J. SCHMITT, *Der heilige Märtyrerbischof Clemens von Rom. Leben, Martyrium und Werk*, “*Theologisches*” 46 (2016), z. 1-2, 71-84.

¹⁴ CLEMENS ROMANUS, *Prima Epistula ad Corinthios* 38, 3, SCh 167, 162. 164: “Ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι”.

¹⁵ Co do św. Ignacego Antiocheńskiego i jego dzieł, por. np.: W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* [= Handbuch zum Neuen Testament Erg.-Bd: Die Apostolischen Väter, 2], Tübingen 1920; H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978; TENŽE, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna* [= Handbuch zum Neuen Testament 18; Die Apostolischen Väter, 2], Tübingen 1985; W.R. SCHOEDEL – H. KÖSTER (wyd.), *Ignatius of Antioch. A commentary on the letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985; N. COLMAR, *Ignatius von Antiochien*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, II, Hamm 1990, 1251-1255; TH. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* [=

napisał do Efezjan:

“W dobroci bądźmy **ich braćmi** [= pogan, którzy nienawidzą chrześcijan]. Starajmy się jednak być «naśladowcami Pana»¹⁶. Kto doznał większej niesprawiedliwości? Kto bardziej cierpiał niedostatek? Kto był bardziej pogardzany? Niech nie będzie wśród was żadnego diabelskiego ziela¹⁷, ale trwajcie z całą czystością i umiarkowaniem w Jezusie Chrystusie z ciałem i duchem”¹⁸.

To nauczanie o powszechnym braterstwie, opartym na tej samej ludzkiej naturze stworzonej przez Boga na Jego obraz i danej jednakowo wszystkim ludziom, znajdujemy również u św. Klemensa z Aleksandrii¹⁹. Komentując 1 Kor 6, 1-11, pisze:

“Mówi [św. Paweł]: «Czemuż nie ponosicie raczej szkody? Tymczasem wy dopuszczacie się niesprawiedliwości», oczywiście złorzecząc tym, którzy grzeszą nieświadomie. Jak tylko potraficie, «szkody wyrządza-
cie» łaskawości i dobroci Boga, tym, którym złorzeczycie **«i to właśnie braćiom»**. **I nie chodzi mu tylko o [braci] w wierze, ale także o prozelitów**²⁰. W rzeczywistości nie wiemy jeszcze, czy ten, który dzisiaj jest zdeklarowanym wrogiem, jutro nie stanie się wiernym. Z tego jasno wynika, że chociaż nie wszyscy są braćmi, to my powinniśmy ich za takich uważać. **A z resztą wszyscy ludzie są stworzeniami jednego Boga przyodzianymi w jeden «obraz»**²¹ i mającymi jedną naturę, chociaż u niektórych bardziej zaciemnioną, niż u innych. Tylko ten, któ-

Supplements to Vigiliae Christianae, 47], Leiden – Boston – Köln 1999; A. BRENT, *Ignatius of Antioch: a martyr bishop and the origin of episcopacy*, London 2007; H. LÖHR, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, w: W. PRATSCHER (wyd.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 104-129. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Ignacego, por. NSWP 472-475.

¹⁶ 1 Ts 1, 6.

¹⁷ Chodzi o każdą herezję. To samo wyrażenie i ten sam obraz spotykamy również w: IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos* 6, 1; IDEM, *Epistula ad Philadelphenses* 3, 1.

¹⁸ IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Ephesios* 10, 3, SCh 10, 66: “**Ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεσθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ· «μιμηταὶ» δὲ «τοῦ κυρίου»** (1 Thess. 1, 6) **σπουδάζομεν εἶναι· τίς πλέον ἀδικηθεῖς; τίς ἀποστερηθεῖς; τίς ἀθετηθεῖς; ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὐρεθῇ ἐν ὑμῖν, ἀλλ’ ἐν πάσῃ ἀγνεΐᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς**”.

¹⁹ Por. NSWP 600-605.

²⁰ Przez prozelitów autor rozumie nie tylko nowo ochrzczonych czy o sympatyków chrześcijaństwa, ale także osoby stojące na zewnątrz.

²¹ Por. Rdz 1, 26.

ry wie o tym, to rozpoznaje; adoruje on poprzez stworzenia działanie Stwórcy, a przez to – wolę Boga”²².

II. Zwroty “brat” lub “siostra” (ἀδελφός, *frater*; ἀδελφή, *soror*) w pismach najstarszych teologów i myślicieli chrześcijańskich

Idąc dalej i przenosząc się do świata łacińskiego, a dokładniej do Afryki łacińskiej (północnej), spotykamy jednego z najstarszych autorów chrześcijańskich piszących po łacinie, a mianowicie Tertuliana z Kartaginy²³, który w *Apologeticum* odróżnia nawet braterstwo ludzkie, wywodzące się ze wspólnego pochodzenia wszystkich ludzi, od braterstwa opartego na uznaniu Boga za jednego Ojca i na wspólnym życiu w świetle Jego prawdy:

«Jesteśmy także waszymi braćmi, a to z prawa natury, powszechnej matki, nawet jeśli jesteście nie do końca ludźmi, gdyż jesteście **złymi braćmi**. A przecież **bardziej godnymi bycia i nazywania się braćmi są ci, którzy uznali jedyne Boga za Ojca** i napełnili się jednym duchem świętości, a wyszedłszy ze wspólnego łona niewiedzy, otworzyli się, oczarowani, na jedyne światło prawdy»²⁴.

²² CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis* 7, 14, 85, 5 – 7, 14, 86, 1-2, w: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf (s. 264-265; widziano dnia 26 XI 2020): “[...] διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; φησί· διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, εὐχόμενοι κατὰ τούτων δηλονότι τῶν κατ’ ἀγνοίαν πλημμελούντων, καὶ ἀποστερεῖτε τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας τε καὶ ἀγαθότητος τὸ ὅσον ἐφ’ ὑμῖν τοὺς καθ’ ὧν εὐχεσθε, καὶ **τοῦτο ἀδελφούς, οὐ τοὺς κατὰ πίστιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς προσηλύτους λέγων**. εἰ γὰρ καὶ ὁ νῦν διεχθρεύων ὕστερον πιστεύσει, οὐκ ἴσμεν οὐδέπω ἡμεῖς. ἐξ ὧν συνάγεται σαφῶς εἰ καὶ μὴ πάντα εἶναι, ἡμῖν γε αὐτοὺς δοκεῖν εἶναι ἀδελφούς. **ἤδη δὲ καὶ πάντα ἀνθρώπους ἐνὸς ὄντας ἔργον θεοῦ καὶ μίαν εἰκόνα ἐπὶ μίαν οὐσίαν περιβεβλημένους**, κἂν θεθλωμένοι τύχῳσιν ἄλλοι ἄλλων μᾶλλον, μόνος ὁ ἐπιστήμων γνωρίζει, καὶ διὰ τῶν κτισμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι’ ἧς αὐθις τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, προσκυνεῖ”.

²³ Por. NSWP 938-949.

²⁴ TERTULLIANUS CARTHAGINENSIS, *Apologeticum* 39, 8-9, CCL 1, 151: “**Fratres autem etiam vestri sumus**, iure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia **mali fratres**. At **quanto dignius fratres et dicuntur et habentur qui unum patrem deum agnoverint**, qui unum spiritum biberint sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis”. <https://mondodomani.org/reportata/marone02.htm-rif11>

Jak widać z tego stwierdzenia Tertuliana, chrześcijańska idea braterstwa wszystkich ludzi, pierwotnie jasna i przejrzysta, zaczyna tracić swą jednoznaczność. Widać to jeszcze bardziej u św. Cyprian z Kartaginy²⁵, który wprawdzie w swoich listach nadal zwracał się do adresatów, używając wyrażenia „drodzy bracia” (*fratres carissimi*), często posługiwał się też jednak słowem „brat” jako tytułem biskupów i duchownych²⁶. Warto tu zauważyć, że Biskup Kartaginy w swym dziele *De lapsis* używa słowa “brat” wielokrotnie i w różnych miejscach²⁷, a nie tylko na początku, jak twierdzą znani badacze A. Hamman i M. Maritano²⁸.

W tym samym znaczeniu słowo “brat” jest użyte także w *De Ecclesiae Catholicae unitate*²⁹. Natomiast w “Listach” św. Cyprian odróżnia “braci” należącymi do kościelnej hierarchii, od “braci”, którzy są świeckimi niemającymi święceń. Widać to wyraźnie chociażby w “Listach” 16, 19, 20, 33 i 41. Oto kilka przykładów:

“A może by sobie przypisali [= źli prezbiterzy] całą władzę, nie szkodząc zbawieniu naszych **braci**! Mógłbym przemilczeć i znieść zniewagi względem naszego urzędu biskupiego, tak jak zawsze to pokrywałem milczeniem i znośiłem. Ale teraz nie ma już czasu na milczenie, ponieważ niektórzy z was [= prezbiterzy i diakoni] zwodzą naszych **braci** [= świeckich]: pragnąc popularności bez zadawania sobie trudu uzdrawiania ich, szkodzą jeszcze bardziej tym, którzy zaparli się wiary. [...]. Kto pozbawia tego naszych **braci** [= świeckich], oszukuje nieszczęśliwych [...]. [...] Podczas gdy winni mniej poważnych grzechów odprawiają pokutę przez odpowiedni okres i przestrzegają przepisów kościelnych, według których przyznają się do winy i otrzymują możliwość powrotu do **wspólnoty braterskiej** [...]”³⁰.

²⁵ Por. NSWP 243-250.

²⁶ Por. np. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistulae* 3, 1; 14, 1. 4; 16, 1; 44, 1. 3; 45, 1-4; 51, 1-2; 52, 1. 4; 54, 1. 4; 55, 1-3. 5. 7-9. 11-13. 17-18. 20. 23-24. 30; 56, 1. 3; 57, 1. 3. 5; 59, 1-3. 6-13. 15. 18-20; 68, 1-3. 5; 71, 1. 4; 72, 1-3; 73, 1-2. 8-10. 20. 26. Por. także A. CARPIN, *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa. La Chiesa nel vescovo*, Bologna 2006, 51. Por. także K.H. SCHEKLE, *Bruder*, w: TH. KLAUSER (wyd.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart 1954, 640.

²⁷ Por. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De lapsis* 1. 3-6. 11. 14-15. 20. 29. 32. 35.

²⁸ Por. A. HAMMAN – M. MARITANO, *Fratello/sorella*, 2005: “Cipriano lo adopera [= l'appellativo “fratello” applicato al cristiano] [...] all'inizio del *De lapsis*”.

²⁹ Por. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 1. 3. 5. 12-14. 16. 20-21. 23. 27.

³⁰ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 16, 2, CSEL 3/2, 517-518: “Atque utinam

“Przeczytałem wasz list, umiłowani **bracia** [= prezbiterzy i diakoni], w którym piszecie, że nie brakuje naszym **braciom** [= świeckim wierzniym] waszej zbawczej rada [...]”³¹.

“Jak tylko pojawiły się pierwsze znaki nawałnicy [= prześladowania chrześcijan], ponieważ gawiedź domagała się mnie bardzo krzykliwe, oddaliłem się tymczasowo, [...], nie tyle myśląc o ratowaniu siebie samego, ile raczej o [zachowaniu] powszechnego pokoju **braci** [= wiernych świeckich] [...]. Nieobecny ciałem, nie byłem takim jednak duchem (por. 1 Kor 5, 3; Kol 2, 5) w działaniu i w udzielaniu rad, by troszczyć się [...] o naszych **braci** [=wiernych świeckich], na ile to było możliwe dla mojej małości”³².

“Gdy jednak doszło już także do używania tortur, nasze słowo [= listy] dotarło³³ aż do naszych **braci** [=wiernych świeckich] już torturowanych lub jeszcze oczekujących na tortury, aby dodać im siły i otuchy”³⁴.

Kończyc list *ad lapsos*, do świeckich, którzy załamali się podczas prześladowania, św. Cyprian pisze:

“Życzę wam, **bracia**, byście zawsze czuli się dobrze i zachowywali się z powściągliwością i spokojem zgodnie z nauczaniem Pana”³⁵.

non prostrata **fratrum** nostrorum salute sibi omnia vindicarent? Contumelias episcopatus nostri dissimulare et ferre possem, sicut dissimulavi semper et pertuli. Sed dissimulandi nunc locus non est, quando decipiatur **fraternitas** nostra a quibusdam vestrum: qui dum sine ratione restituendae salutis plausibiles esse cupiunt, magis lapsis obsunt. [...]. Haec qui subtrahit **fratribus** nostris decipit miseros [...]. Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem **ad exomologesin veniant** [...]”.

³¹ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 19, 1, CSEL 3/2, 525: “Legi litteras vestras, **fratres** carissimi, quibus scripsistis salubre consilium vestrum non deesse **fratribus** nostris [...]”.

³² CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 20, 1, CSEL 3/2, 527: “[...] orto statimurbationis impetu primo, cum me clamore violento frequenter populus flagitasset, non tam meam salutem quam quietem **fratrum** publicam cogitans interim secessi [...]. Absens tamen corpore nec spiritu nec actu nec monitis meis defui quo minus [...] **fratribus** nostris in quibus possem mea mediocritate consulerem”.

³³ Por. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 10.

³⁴ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 20, 2, CSEL 3/2, 527: “Postea quam vero et tormenta venerunt, sive iam tortis **fratribus** nostris sive adhuc ut torquerentur inclusis, ad corroborandos et confortandos eos noster sermo penetravit”.

³⁵ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 33, 2, CSEL 3/2, 568: “Opto vos, **fratres**, bene valere et secundum Domini disciplinam quiete et tranquille agere”.

“Przeczytajcie ten mój list naszym **braciom** i przekażcie go **duchowieństwu** w Kartaginie [...]”³⁶.

Św. Cyprian zwraca się zarówno do duchowieństwa, jak i zwykłych wiernych, nazywając ich wszystkich bez różnicy “braćmi”. Czyni to na przykład w “Liście” 40, który pochodzi prawdopodobnie z pierwszych miesięcy roku 251³⁷:

“Do prezbiterów, diakonów i wszystkich wiernych, do umiłowanych **braci**. Muszę oznajmić wam, umiłowani **bracia**, o wydarzeniu które, będąc przyczyną radości dla wszystkich, daje ogromną chwałę naszemu Kościołowi”³⁸.

Biskup Kartaginy nazywa także zwykłych świeckich wiernych, lud Boży, “braćmi”. Oto kilka przykładów:

“Do całego ludu. Chociaż, umiłowani **bracia**, prezbiter Wircjusz [...], a i również prezbiterzy Rogacjan i Numidyk [...], ale także i diakoni [...] zapewniają z wielką troską swą obecność wśród was [...], to jednak i ja, na ile mogę, zachęcam was i, na ile mogę, przychodzę do was poprzez moje listy. Powiadam «poprzez listy», umiłowani **bracia**, gdyż przeciwna wierze złośliwość niektórych prezbiterów sprawiała, że nie mogłem osobiście przybyć do was przed Wielkanocą [...]. [...]. Proszę was jednak, **bracia**: uważajcie (por. Mt 24, 42; Mt 25, 13; Łk 12, 37 itp.) na zakusy diabła [...]. To jest inne prześladowanie i inna pokusa³⁹, a tych pięciu prezbiterów to nikt innych, jak pięciu obywa-

³⁶ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 41, 2, CSEL 3/2, 589: “Has litteras meas **fratribus** nostris legite et Carthaginem **ad clerum** transmittite [...]”.

³⁷ Por. L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972, 145; E. GALLICET (wyd.), *Cipriano di Cartagine*, 130.

³⁸ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 40, CSEL 3/2, 585: “Cyprianus presbyteris et diaconibus et plebi universae carissimis ac desideratissimis **fratribus** s[alutem]. Nuntiandum vobis fuit, **fratres** carissimi, quod pertineat et ad communem laetitiam et ad ecclesiae nostrae maximam gloriam”.

³⁹ Chodzi tu o wrogość wobec św. Cypriana spowodowaną schizmą Felicissimusa z powodu kwestii związanej z tzw. *lapsi*. Felicissimus to diakon z Kartaginy, który w połowie III wieku był przywódcą krótkotrwałej niemniej jednak bardzo niebezpiecznej schizmy. O nim samym nie można zbyt dużo powiedzieć. Ruch, którego stał się przywódcą, zrodził się z opozycji pięciu prezbiterów Kościoła w Kartaginie względem wyboru św. Cypriana na biskupa tejże diecezji. Jeden z tych prezbiterów, Nowat, wybrał Felicissimusa na diakona swojego Kościoła w okręgu zwanym *Mons* (= Góra). Felicissimus stał się wówczas przywódcą osób niezadowolonych i krytykują-

teli pochodzącymi z głównych rodzin, którzy jakiś czas temu zostali wybrani z samego prawa jako współpracownicy urzędników, by obalić naszą wiarę i sprowadzić na manowce serca najsłabszych **braci** [...]. [...]. Jakże cierpię, umiłowani **bracia**, że teraz nie mogę do was przybyć [...]. [...]. Z tego więc powodu, umiłowani **bracia**, z tego powodu was napominam [...]. [...]. Niech nikt, **bracia**, nie sprawia, byście błakali się z dala od dróg Pana [...]. [...]. Teraz potrzeba, umiłowani **bracia**, abyście wy, którzy jesteście mocni w wierze, mężnie wytrwali [...]. [...]. Umilowani **bracia**, życzę wam, byście zawsze czuli się dobrze [...]⁴⁰.

cyh wszystko i wszystkich. Grupa ta nie przyczyniła się do otwartego rozłamu. Taka sytuacja trwała do czasów prześladowania za cesarza Decjusza w roku 250, kiedy to św. Cyprian był zmuszony do zostawienia swojej owczarni i ratowania się ucieczką z Kartaginy. Jego nieobecność stworzyła sytuację dogodną dla przeciwników, którzy wykorzystali istniejący już podział spowodowany różnym podejściem do traktowania tych, którzy zaparli się wiary (*lapsi*) z powodu prześladowań, a następnie chcieli powrócić do wspólnoty wiernych. Było względnie łatwo wzbudzić wśród ludzi wielką niechęć względem św. Cypriana, ponieważ stosował on bardzo surową politykę względem apostatów (*lapsi*). Do kryzysu doszło, gdy św. Cyprian wysłał ze swojej kryjówki komisję złożoną z dwóch biskupów i dwóch prezbiterów, aby rozdali jałmużnę tym, którzy byli szczególnie pokrzywdzeni przez prześladowania. Felicissimus, oceniając działanie tych osób jako mieszanie się w jego kompetencje, starał się uniemożliwić ich działanie. Powiadomiono o tym św. Cypriana, który go ekskomunikował. Felicissimus zgromadził wówczas wokół siebie tych, którzy nie byli zadowoleni ze sposobu, w jaki św. Cyprian podchodził do apostatów, i wywołał jawny bunt. Sytuacja była dodatkowo trudna, gdyż trzydziestoletni okres pokoju, który poprzedzał prześladowanie za Decjusza, spowodował znaczne rozluźnienie w Kościele. Tak więc, gdy tylko pojawiło się prześladowanie, liczni chrześcijanie zaparli się wiary, względnie udawali, że są poganami, starając się o fałszywe zaświadczenia państwowe. Oprócz tego, praktyka przyjmowania apostatów do wspólnoty chrześcijańskiej, gdy ci pokazywali pisma wstawiających się za nimi wyznawców lub męczenników, wywołała liczne skandale. Przebywający na wygnaniu św. Cyprian nie był w stanie zatrzymać rewolty, roztropnie jednak nie ekskomunikował już tych, którzy mieli odmienne od niego podejście do sprawy apostatów (*lapsi*). Dopiero po powrocie do Kartaginy (w roku 251 roku) zwołał synod biskupów, prezbiterów i diakonów, podczas którego potwierdzono wyrok ekskomunikacji Felicissimusa i przywódców całej frakcji. Synod określił także jasno zasady dotyczące przyjmowania apostatów (*lapsi*). Felicissimus i jego zwolennicy nie poddali się wyrokowi i udali się na synod w Kartaginie odprawiany w następnym roku, prosząc o zrewidowanie wyroku. Ich żądanie zostało jednak odrzucone. Wówczas to próbowali oni wykorzystać podział zaistniały w Kościele Rzymskim z podobnych przyczyn, oskarżając tym razem stronę prawowierną. To postępowanie Felicissimusa oraz fakt, że Synod w Kartaginie przyjął linię bardzo umiarkowaną względem *lapsi*, zmieniając tym samym surowe podejście św. Cypriana, sprawiło, iż wszyscy zwolennicy Felicissimusa go opuścili, a rozłam się skończył. Por. P.J. HEALY, *Felicissimus*, w: *Catholic Encyclopedia*, VI, New York, 1909, 27-28.

⁴⁰ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 43, 1. 3-5. 7, CSEL 3/2, 590-594. 596-597:

W połowie III wieku znajdujemy słowo “brat” także w “Męczeństwie św. Pioniosa”, prezbitera ze Smyrny, umęczonego najprawdopodobniej 12 marca 250 roku⁴¹. Występuje tam ono trzykrotnie i zawsze w odniesieniu do chrześcijan:

“Wcześniej jednak Pionios rzekł do niej [= do męczzonej wraz z nim Sabiny]: «Powiedz, że nazywasz się Theodote». [Zrobił to], aby, podając swoje prawdziwe imię, nie wpadła znowu w ręce bezbożnej Politty, jej byłej pani, która za panowania cesarza Gordiana⁴², chcąc odwieść niewolnicę od wiary, zostawiła ją spętaną w górach. Tam jednak **bracia** [chrześcijanie] przynosili jej po kryjomu pożywienie”⁴³.

“Do więzienia przychodziło zaś wielu pogan z zamiarem przekonania ich. A kiedy słyszeli ich odpowiedzi, dziwili się. Przychodzili też i **bracia chrześcijanie**, zawleczeni [wcześniej] przemocą [przed ołtarze], cali we łzach, tak że o każdej porze [Pionios i jego towarzysze] mieli powody do wielkiego zmartwienia, szczególnie z powodu tych, którzy byli bogobojni i wiedli przyzwoite życie, tak, że i sam Pionios

“Plebi universae s[alutem]. Quamquam, **fratres** carissimi, Virtius [...] presbyter, item Rogatianus et Numidicus presbyteri [...], sed et diaconi [...] plenam vobis praesentiae suae diligentiam praebeant [...], tamen ego quantum possum admoneo et quomodo possum visito vos litteris meis. Litteras inquam, **fratres** carissimi. Hoc enim quorundam presbyterorum malignitas et perfidia perfecit ne ad vos ante diem Paschae venire licuisset [...]. [...] Sed oro vos, **fratres**, vigilate contra insidias diaboli [...]. Persecutio est haec alia et alia est temptatio et quinque isti presbyteri nihil aliud sunt quam quinque primores illi qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent, ut gracilia **fratrum** corda ad letales laqueos [...] averterent. [...]. Quas nunc paenas patior, **fratres** carissimi, quod ipse ad vos inpraesentiarum venire non possum [...]. [...] Hinc tamen, **fratres** dilectissimi, hinc admoneo [...]. [...] Nemo vos, **fratres**, errare a Domini viis faciat. [...] Nunc est, **fratres** dilectissimi, ut et qui statis fortiter perseveretis [...]. [...] Opto vos, **fratres** carissimi, semper bene valere [...]”.

⁴¹ Por. M. STAROWIEYSKI (wyd.), *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa* [= Ojcowie żywi, 24], Kraków 2020, 200-219.

⁴² Czyli około dwanaście lat wcześniej, gdyż Gordian panował w latach 238-244.

⁴³ *Martyrium S. Pionii et Sociorum* 9, 3-4, w: H.R. SEELIGER – W. WISCHMEYER (wyd.), *Märtyrerliteratur* [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 172], Berlin – München – Boston 2015, 146 (przekład polski w: M. STAROWIEYSKI [wyd.], *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, 209): “Εἶτα ἦλθεν ἐπὶ τὴν Σαβῖναν. Προειρήκει δὲ αὐτῆ ὁ Πιόνιος ὅτι· Εἶπον σεαυτὴν Θεοδότην, πρὸς τὸ μὴ ἐμπεσεῖν αὐτὴν ἐκ τοῦ ὀνόματος πάλιν εἰς τὰς χεῖρας τῆς ἀνόμου Πολίττης τῆς γενομένης αὐτῆς δεσποίνης. Αὐτὴ γὰρ ἐπὶ καιρῶν Γορδιανοῦ βουλομένη μεταγαγεῖν τῆς πίστεως τὴν Σαβῖναν πεδήσασα ἐξώρισεν αὐτὴν ἐν ὄρεσιν ὅπου εἶχε τὰ ἐπιτήδεια λάθρα παρὰ τῶν ἀδελφῶν [...]”.

πλάκαλ [...]”⁴⁴.

“[Pionios napominał:] «I nie przyznawajcie im [= Żydom], **bracia**, racji, [kiedy teraz jesteście] w rozterce, ale nawróceni trwajcie przy Chrystusie. Jest bowiem miłosierny i przyjmie was z powrotem jako dzieci»”⁴⁵.

W tym samym mniej więcej czasie termin “brat” (ἀδελφός; *frater*) stał się przedmiotem rozważań ściśle dogmatycznych. Zwrócono uwagę na prawdę, że sam Boski Λόγος, wcielając się i stając się jednym z ludzi, stał się naszym bratem. W ten sposób doprowadził nas do Boga Ojca i uczynił uczestnikami wspólnego braterstwa. Przykładem mogą być słowa Orygenesa⁴⁶ zawarte w najstarszym komentarzu do “Ojciec nasz”, jakie wkłada w usta Jezusa, naszego brata, ze względu na wspólną naturę Jego i naszą:

“Tak więc, musicie mówić: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg – Ojciec» (Mk 10, 18). Mógłby był powiedzieć: «Czemu modlisz się do mnie? Trzeba modlić się tylko do Ojca, do którego i ja się modłę. Nauczcie się tego z Pism, gdyż nie trzeba, byście modlili się do Najwyższego Kapłana, ustanowionego dla was przez Ojca i do tego, który był ustanowiony, by być Pocieszycielem. Módlcie się natomiast za pośrednictwem Najwyższego Kapłana i Pocieszyciela, który ‘może wspomóc wasze słabości, który jak wy we wszystkim był kuszony, ale nie w grzechu’ (Hbr 4, 15), gdyż Ojciec go ustanowił. Nauczcie się więc, jak wielki dar otrzymaliście od mojego Ojca, gdyż za pośrednictwem odrodzenia we mnie otrzymaliście ducha przybrania

⁴⁴ *Martyrium S. Pionii et Sociorum* 12, 1-2, w: H.R. SEELIGER – W. WISCHMEYER (wyd.), *Martyrerliteratur*, 150. 152 (przekład polski w: M. STAROWIEYSKI [wyd.], *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, 211): “Ὁμως δ’ οὖν καὶ ἐν τῇ φυλακῇ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν ἤρχοντο πείθειν θέλοντες καὶ ἀκούοντες αὐτῶν τὰς ἀποκρίσεις ἐθαύμαζον. Εἰσήεσαν δὲ καὶ ὅσοι κατ’ ἀνάγκην ἦσαν σεσυρμένοι **τῶν Χριστιανῶν ἀδελφῶν** πολὺν κλαυθμὸν ποιοῦντες ὡς μέγα πένθος καθ’ ἐκάστην ὥραν ἔχειν αὐτοῦς, μάλιστα ἐπὶ τοῖς εὐλαβέσι καὶ ἐν καλῇ πολιτείᾳ γενομένοις, ὡς καὶ κλαίοντα τὸν Πιόνιον [...]”.

⁴⁵ *Martyrium S. Pionii et Sociorum* 14, 16, w: H.R. SEELIGER – W. WISCHMEYER (wyd.), *Martyrerliteratur*, 158 (przekład polski w: M. STAROWIEYSKI [wyd.], *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, 214): “Καὶ μὴ συγκατάθεσθε αὐτοῖς ἐν ἀπογνώσει γενόμενοι, **ἀδελφοί**, ἀλλὰ τῇ μετανοίᾳ προσμείνατε τῷ Χριστῷ· ἐλεήμων γάρ ἐστι δέξασθαι πάλιν ὑμᾶς ὡς τέκνα”.

⁴⁶ Por. A. MONACI CASTAGNO (wyd.), *Origene. Dizionario*, Roma 200; NSWP 747-766.

za synów i imię dzieci Bożych oraz moich **braci**. Zastanówcie się więc na tym, co powiedziałem o was Ojcu przez usta Dawida: ‘Oznajmię twoje imię moim **braciom**, w zgromadzeniu zaśpiewam pochwalnie Tobie’ (Ps 21, 23). Nie jest więc słuszne, by modlili się do **brata** ci, którzy uważają się za godnych posiadania wspólnego Ojca. Jedynie do Ojca wraz ze mną i przeze mnie musicie kierować waszą modlitwą»⁴⁷.

Podobną naukę o znaczeniu dogmatycznym znajdujemy również u św. Atanazego Aleksandryjskiego⁴⁸. Walcząc z herezją ariańską, która w owym czasie pustoszyła Kościół, Wiek Atanazy pisał:

“Nawet jeśli [Syn; Λόγος] jest nazywany pierworodnym z [całego] stworzenia, to dzieje się tak, nie dlatego, że jest uważany za równego [wszystkim innym] stworzeniom lub pierwszym z nich chronologicznie (jakżeż byłoby to możliwe, skoro on jest jednorodnym?), ale ze względu na miłosierdzie okazane przez *Logos* stworzeniom, dzięki któremu stał się **bratem** wielu (por. Rz 8, 29). Jest jednorodnym z powodu braku innych **braci**. Pierworodnym jest natomiast nazwany z powodu **ich** obecności. [...]. Ta sama bowiem osoba nie może być jednocześnie jednorodną i pierworodną, jak tylko z powodu różnych relacji i znaczeń, w taki sposób, że byłaby dla przykładu jednorodną z powodu swego zrodzenia z Ojca, jak to już powiedziano, i pierworodną z powodu dobroci względem stworzenia i jej przybranego **braterstwa** względem wielu”⁴⁹.

⁴⁷ ORIGENES, *De oratione* 15, 4, w: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Origenes_PG%2011-17/De%20oratione.pdf (widziano dnia 4 XII 2020): “Πῶς δὲ οὐκ ἔστι κατὰ τὸν εἰπόντα· «τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεὸς, ὁ πατήρ» εἰπεῖν ἄν· τί ἐμοὶ προσεύχη; μόνῳ τῷ πατρὶ προσεύχεσθαι χρῆ, ᾧ καὶ γὰρ προσεύχομαι· ὅπερ διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν μανθάνετε. ἀρχιερεῖ γὰρ τῷ ὑπὲρ ὑμῶν κατασταθέντι ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ παρακλήτῳ ἀπὸ τοῦ πατρὸς εἶναι λαβόντι εὐχεσθαι ὑμᾶς οὐ δεῖ ἀλλὰ δι’ ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου, δυναμένου συμπαθεῖν «ταῖς ἀσθενεῖαις ὑμῶν,» πεπειρασμένου «κατὰ πάντα» ὁμοίως ὑμῖν, ἀλλὰ διὰ τὸν δωρησάμενόν μοι πατέρα πεπειρασμένου «χωρὶς ἁμαρτίας». μάθετε οὖν, ὅσῃν δωρεὰν ἀπὸ τοῦ πατρὸς μου εἰλήφατε, διὰ τῆς ἐν ἐμοὶ ἀναγεννήσεως τὸ τῆς «υἰοθεσίας πνεῦμα» ἀπειληφότες, ἵνα χρηματίσητε «υἱοὶ θεοῦ» **ἀδελφοὶ** δὲ ἐμοῦ. ἀνέγνωτε γὰρ τὴν διὰ τοῦ Δαυὶδ ὑπ’ ἐμοῦ εἰρημένην περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα φωνήν· «ἀπαγγεῶ τὸ ὄνομά σου **τοῖς ἀδελφοῖς** μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμῆσθε σε». **ἀδελφῶ** δὲ προσεύχεσθαι τοὺς κατηξιωμένους ἐνὸς αὐτῶν πατρὸς οὐκ ἔστιν εὐλογον· μόνῳ γὰρ τῷ πατρὶ μετ’ ἐμοῦ καὶ δι’ ἐμοῦ ἀναπεμπτόν ἐστιν ὑμῖν προσευχήν”.

⁴⁸ Por. NSWP 42-43.

⁴⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra arianos* 2, 62, 1. 3, w: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Athanasius%20the%20Great%20of%20Alexandria_%20PG%2025-28/Orationes%20contra%20Arianos.pdf (widziano dnia 7 XII 2020): “Εἰ δὲ καὶ πρωτότοκος τῆς κτίσεως λέγεται, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἐξισούμενος τοῖς κτίσμασι, καὶ πρώτος

Jak widać, nasze braterstwo (ἀδελφοποίησις) z naszym Panem Jezusem Chrystusem, Jednorodzonym Synem Boga, jemu współlistotnym i wraz z nim odwiecznym, opiera się na prawdzie, że on, wcielając się, stał się jednym z nas, dzieląc całkowicie z nami losy i warunki naszej ludzkiej natury. W ten sposób w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, także my wszyscy jesteśmy braćmi, a nasza ludzka natura jest zjednoczona z jego boską naturą w sposób nierozłączny i wieczysty. Tak więc, w Jezusie Chrystusie, oprócz tego, że jesteśmy braćmi, staliśmy się również przebóstwieni!

Zakończenie

Na podstawie przytoczonych tekstów, zaczerpniętych z najstarszego piśmiennictwa chrześcijańskiego (I-III wiek), prześledzić można rozwój pojęcia “brat/siostra” oraz różny jego zakres.

Początkowo słowa “brat” czy “siostra” (ἀδελφός, *frater*; ἀδελφή, *soror*) były stosowane bez wyjątku względem wszystkich chrześcijan zgodnie ze słowami Jezusa: „Wy wszyscy jesteście braćmi [...], ponieważ jeden jest wasz Ojciec” (Mt 23, 8-9).

W węższym znaczeniu słowo “brat” lub “siostra” odnoszone było do poszczególnych wiernych zwłaszcza w okresie rodzącego się Kościoła, utworzonego przez osoby związane więzami duchowymi – każdy z jego członków był bratem i siostrą (por. 1 Pt 2, 17; 3, 8; 5, 9. 12).

Gdy jednak stopniowo chrześcijaństwo zaczęło się rozszerzać po całym Cesarstwie Rzymskim, pojawił się zwyczaj stosowania słowa “brat” tylko wobec członków jednej konkretnej wspólnoty wiernych.

αὐτῶν κατὰ χρόνον, πρωτότοκος λέγεται· (πῶς γὰρ, ὅπου γε Μονογενής ἐστὶν αὐτός;) ἀλλὰ διὰ τὴν πρὸς τὰ κτίσματα συγκατάβασιν τοῦ Λόγου, καθ’ ἣν καὶ πολλῶν γέγονεν ἀδελφός. Ὁ γὰρ τοὶ μονογενής, οὐκ ὄντων ἄλλων ἀδελφῶν, μονογενής ἐστὶν· ὁ δὲ πρωτότοκος διὰ τοὺς ἄλλους ἀδελφοὺς πρωτότοκος λέγεται. [...]. Τὸ δὲ, πρωτότοκος, εἰς τὴν κτίσιν ἔχει τὴν συγκατάβασιν· αὐτῆς γὰρ καὶ πρωτότοκος ἐλέχθη. Καὶ τὸ, ἔκτισε, δὲ εἰς τὰ ἔργα τὴν χάριν ἔχει· εἰς αὐτὰ γὰρ καὶ κτίζεται. Εἰ μὲν οὖν Μονογενής ἐστὶν, ὡσπερ οὖν καὶ ἐστὶν, ἐρμηνευέσθω τὸ, πρωτότοκος· εἰ δὲ πρωτότοκός ἐστι, μὴ ἔστω Μονογενής. Οὐ δύναται γὰρ ὁ αὐτός Μονογενής τε καὶ πρωτότοκος εἶναι, εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο· ἵνα Μονογενής μὲν διὰ τὴν ἐκ Πατρὸς γέννησιν, ὡσπερ εἴρηται, πρωτότοκος δὲ διὰ τὴν εἰς τὴν κτίσιν συγκατάβασιν, καὶ τὴν τῶν πολλῶν ἀδελφοποίησιν”.

Niemniej jednak, tego rodzaju duchowe braterstwo bywało nieraz przydzielane przez najstarszych pisarzy chrześcijańskich nie tylko chrześcijanom, ochrzczonym i należącym do wspólnoty wiernych, ale także wszystkim ludziom. W ten sposób wyrażenie „brat” osiągnęło wyraźny wymiar symboliczny.

W środowisku hierarchicznym i monastycznym Kościoła słowo „brat” stało się technicznym określeniem sprawowanych w Kościele funkcji (biskup, prezbiter, diakon), bądź też świadczyło o przynależności do pewnej mniejszej wspólnoty, na przykład monastycznej.

Dla kształtowania semantyki słowa „brat/siostra” miały walne znaczenie dogmatyczne rozważania teologów, którzy podkreślali fakt, że jesteśmy braćmi, gdyż Syn Boży stał się jednym z nas i uczynił nas dziećmi Bożymi.

L'USO DEL TERMINE „FRATELLO” NEL PERIODO DELLE PERSECUZIONI DELLA CHIESA

R i a s s u n t o

In quest'articolo cerchiamo di analizzare l'uso dei termini “fratello” o “sorella” (ἀδελφός, *frater*; ἀδελφή, *soror*) nella più antica letteratura cristiana, ovverosia in quella che si estende dai cosiddetti Padri Apostolici (II metà del I secolo) fino all'inizio del IV secolo, ovverosia nel periodo delle grandi persecuzioni della Chiesa. Cercheremo di far parlare gli stessi Padri, gli stessi loro scritti, per non offuscare (o storpiare; non sia mai!) con qualche inutile nostro commento il pensiero genino di questa fonte cristallina e limpida che scaturisce dal primo amore della Chiesa.

Il termine generico di “fratellanza” (o di “fraternità”), utilizzato per designare tutti i seguaci di Cristo, e il vocabolo concreto di “fratello” o “sorella”, adoperato per indicare ciascun credente, caratterizzarono il primissimo periodo della Chiesa formata da persone legate fra loro spiritualmente (cf. 1 Pt 2, 17; 3, 8; 5, 9. 12) e ciò in sintonia con le parole di Gesù: «voi siete tutti fratelli [...], perché uno solo è il Padre vostro» (Mt 23, 8-9).

Originariamente i termini “fratello” o “sorella” (ἀδελφός, *frater*; ἀδελφή, *soror*) venivano applicati indistintamente a tutti i cristiani. Quando, a mano a mano, il cristianesimo si diffuse nell'Impero Romano, apparve l'usanza di applicare l'appellativo di “fratello” a ciascun membro della comunità religiosa. Tale

fratellanza spirituale venne applicata dai primissimi scrittori cristiani non solo a tutti i cristiani, ossia ai battezzati ed agli appartenenti alla comunità dei credenti, ma anche a tutti gli esseri umani acquistando, in tal modo, una netta dimensione simbolica. Il termine “fratello”, invece, fu soltanto assegnato agli ecclesiastici. Negli specifici contesti episcopale e monastico, vi erano dei piccoli gruppi cristiani dove il termine “fratello” poteva essere applicato a ciascun componente di essi.

Jan Mazur *OSPPE*

POLITYKA JAKO SZTUKA REALIZACJI DOBRA WSPÓLNEGO

1. Etyczne pojęcie polityki

Wedle nauk socjologicznych i nauk o polityce i administracji¹ polityka głównie postrzegana jest, najogólniej mówiąc, jako sztuka rządzenia państwem. Jej cele, środki i działania traktuje się jako swego rodzaju parametry tej sztuki. Jednakże inne jest spojrzenie na politykę w katolickiej nauce społecznej, która niejako łączy w sobie perspektywę społeczną, etyczną i teologiczną. Zgodnie z tą perspektywą, polityka jawi się jako roztropna troska o dobro wspólne². Chodzi oczywiście o chrześcijańskie rozumienie dobra wspólnego³. W nauczaniu społecznym Kościoła definiuje się politykę także w znaczeniu szerokim. Oznacza ona „różnego rodzaju działalność gospodarczą, społeczną i prawodawczą, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”⁴.

Tymczasem klasycy politologii kojarzą pojęcie polityki z najwyższą i decydującą władzą społeczną, zwłaszcza państwową. Takie też znaczenie powszechne nadaje się temu słowu. Warto zauważyć, iż politolodzy, na użytek nauki, wypracowali własne definicje polityki. Jedna z nich utrzymuje,

¹ W terminologii uwzględniono aktualnie obowiązującą urzędową klasyfikację dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. Zob. *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych*, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” z 25 IX 2018 r., poz. 1818.

² Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, 20, w: *Ewangelia pracy*, red. J. CHMIEL, S. RYŁKO, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, s. 54.

³ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, nn. 1905-1912, s. 452-453.

⁴ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 42, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1989, s. 115.

że polityka to „sztuka zdobywania, sprawowania i utrzymania władzy”⁵. W gruncie rzeczy powinna być to sztuka osiągnięcia tego, co przynajmniej konieczne w zakresie realizacji dobra wspólnego⁶.

Zdaniem niektórych zachodnich politologów, polityka oznacza stosunek pomiędzy tym, co władza państwowa próbuje robić, a tym, co się naprawdę dzieje⁷. W amerykańskiej literaturze politykę często określa się jako sztukę bycia wybieranym, czyli sztukę zdobywania władzy. W tym ujęciu polityka to „nauka i sztuka sprawowania władzy”, „sposób rządzenia podzielonym społeczeństwem”, „decydowanie o podziale dochodu społecznego”, „wpływ na innych ludzi”, „decydowanie o wartościach”, „przeprowadzanie własnej woli”, „osiąganie zamierzonych rezultatów, efektów”, „uruchamianie zasobów społecznych”⁸.

W tym miejscu nie sposób nie skonstatować, że pojmowanie polityki w gruncie rzeczy zależy od sposobu pojmowania władzy, którą tworzy szereg rozmaitych czynników, między innymi źródło, zakres podziału i kształt partycypacji w niej. Wiele zależy także od formy rządu, struktur organów centralnych i terenowych oraz praktyki życia państwowego⁹.

Jak nietrudno zauważyć, polityka w ujęciu katolickiej nauki społecznej, to nie tyle „sztuka rządzenia”, jak na przykład w myśli Arystotelesa czy współczesnej politologii, ile „etyka rządzenia”, która oznacza sztukę szukania i realizowania dobra wspólnego. Wyraża aktywność prawomocnej władzy w celu osiągnięcia wspólnego dobra danego społeczeństwa. Owo wspólne dobro, obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym poszczególne osoby, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość¹⁰.

Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśniając powyższe określenie, wskazuje na trzy istotne elementy dobra wspólnego: 1. Poszanowanie

⁵ P. NITECKI, *Polityka*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. ZWOLIŃSKI, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2003, s. 371.

⁶ Por. J. KRUCINA, *Pokój społeczny – pokój głębi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001, s. 112-118.

⁷ M. G. ROSKIN, R. L. CORD, J. A. MEDEIROS, W. S. JONES, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tł. H. JANKOWSKA, Wydawnictwo „Zys i S-ka”, Poznań 2001.

⁸ Por. S. D. TANSEY, *Nauki polityczne*, tł. J. GILEWICZ, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 1997.

⁹ Por. Cz. BARTNIK, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Wydawnictwo „Standruk”, Lublin 2006, s. 54.

¹⁰ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, 74, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 589; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1906, s. 452.

i popieranie podstawowych praw osoby; 2. Dobrobyt, czyli wzrost dóbr duchowych i ziemskich społeczności; 3. Pokój i bezpieczeństwo społeczności i jej członków¹¹.

2. Obraz człowieka w polityce

Chociaż racjonalne staranie się o dobro wspólne w znacznej mierze uzależnione jest od odpowiedniego doboru przywódców politycznych¹², to jednak wydaje się, że decydujące znaczenie pod tym względem ma całościowy „obraz człowieka”, jakim posługują się politycy. Uzasadnienie realizowanych celów politycznych w gruncie rzeczy zależy od tego, co i jak myśli się o człowieku, jaką przyjmuje się antropologię i etykę, jaką wyznaje się religię. Bez trudu można zauważyć, iż w ponowoczesnym społeczeństwie poważnym problemem jest to, iż tego rodzaju poglądy, przekonania czy wyobrażenia nie tworzą zwartego obrazu człowieka. Na ogół są fragmentaryczne. Albowiem człowiek nie mieści się bez reszty w tym świecie i w społeczności, do której przynależy. Wciąż doświadcza wpisanych w swoją naturę dylematów. Transcenduje on wszystko to, co społeczne, a jednocześnie tylko w społeczności może się realizować. W szczególności przerasta on rzeczywistość polityczną, ale jednocześnie nie może się bez niej rozwinąć, gdyż polityka to nic innego jak troska o ład w ludzkim współżyciu.

Właśnie ze względu na człowieka, jego misterium, polityka ściśle wiąże się z moralnością. Jawi się jako rozważna nie tylko troska, ale także służba dobru wspólnemu¹³. Moralność bowiem wyzwala to dobro i pozwala odróżnić je od tego, co nie jest dobrem. W szczególności powala rozpoznać strukturę wolności, która w ponowoczesnym świecie pojmowana jest błędnie. Katolicka nauka społeczna usiłuje bronić moralnej struktury wolności, by ludzkość nie pogrążyła się w totalitarnej utopii «sprawiedliwości bez wolności», jak również «wolności bez prawdy», której - zdaniem Jana Pawła II - towarzyszy fałszywe pojęcie tolerancji. Obie utopie są bowiem zwiastunem tragicznych błędów politycznych,

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1925, s. 455.

¹² Por. J. DE BOURBON-BUSSET, *Tak powiedziane życiu*, tł. A. SZYMANOWSKI, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 43-47.

¹³ O polityce jako służbie (publicznej) zob. A. DYLUŚ, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, s. 26-36.

o czym wystarczająco świadczy najnowsza historia euroatlantyckiego kręgu kulturowego¹⁴. Dlatego chrześcijańska myśl polityczna, odwołująca się do przesłanek rozumu i wiary, stara się przyjść z pomocą tym wszystkim, którzy troszczą się o właściwe rozpoznanie i realizację wspólnego dobra, odwołując się do wolności, sprawiedliwości i pokoju.

Oto perspektywa, w której postrzegał politykę św. Jan Paweł II. Służba! Służba sprawiedliwości, ale nie «sprawiedliwości bez wolności», i w pewnym sensie także służba sprawie wolności, ale nie «wolności bez prawdy». Jego przemówienie wygłoszone do polskich parlamentarzystów 11 czerwca 1999 roku w Warszawie zawiera wszakże stwierdzenie, iż „wykonywanie władzy politycznej czy to we wspólnocie, czy to w instytucjach reprezentujących państwo powinno być ofiarną służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych czy grupowych korzyści z pominięciem dobra wspólnego całego narodu”¹⁵.

3. Polityka przyjazna człowiekowi

W oparciu o powyższe przesłanki można przynajmniej po części jakoś scharakteryzować politykę ujmowaną w perspektywie chrześcijańskiej, a więc etycznej i w pewnym sensie także religijnej. W tym spojrzeniu polityka jest racjonalnym rozpoznanem i realizacją dobra wspólnego, etyką sprawowania władzy publicznej („etyką rządzenia”), służbą dobru wspólnemu, które swoje ostateczne uzasadnienie odnajduje w integralnie pojmowanym dobru osoby ludzkiej. Czy istnieje jakiś wspólny mianownik tej charakterystyki? Wydaje się, że można go odnaleźć. Jest nim polityka przyjazna człowiekowi. Inspiracją i odniesieniem do takiego ujęcia mogą być słowa papieża Benedykta XVI zawarte w encyklice *Caritas in veritate*. Apeluje w niej o to, by w ekonomii uwzględnić etykę, ale nie jakąkolwiek, lecz taką, która byłaby przyjazna osobie ludzkiej¹⁶. Wyjaśniając tak sformułowaną tezę, Papież napisał:

„Trzeba wypracować skuteczne kryterium rozeznania [etyki przy-

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 98, Pallottinum, Poznań 2003, s. 102.

¹⁵ *Wizyta Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, w: <http://ww2.senat.pl/k4/agenda/goscie/990611.htm> (odczyt: 26.01.2021).

¹⁶ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 45, Wydawnictwo AA, Kraków 2009, s. 93-95.

jaznej człowiekowi], ponieważ zauważa się pewne nadużywanie przymiotnika «etyczny», który stosowany w sensie ogólnym, może wyrażać bardzo różne treści, do tego stopnia, że za tym pojęciem mogą kryć się decyzje i wybory przeciwne sprawiedliwości i prawdziwemu dobru człowieka. Wiele bowiem zależy od systemu moralnego, do którego czyni się odniesienie. W tym zakresie nauka społeczna Kościoła wnosi swój specyficzny wkład, którego podstawą jest stworzenie człowieka «na obraz Boży» (Rdz 1, 27). Z tego wynika nienaruszalna godność osoby ludzkiej, jak również transcendentna wartość naturalnych norm moralnych¹⁷.

Nie ulega wątpliwości, że to wołanie Papieża o etykę przyjazną osobie ludzkiej w odniesieniu do ekonomii lub finansów można bez trudu przenieść na inne obszary ludzkiej aktywności. Czyż „etyka rządzenia” również nie powinna być przyjazna człowiekowi? W przeciwnym razie, czyż nie byłaby zagrożona nienaruszalna godność osoby ludzkiej i zakwestionowana transcendentna wartość naturalnych norm moralnych? Historia totalitaryzmów w wystarczającym stopniu odpowiada na tego rodzaju pytania. Z ogromną wyrazistością wskazuje na konieczność afirmacji w życiu politycznym godności człowieka, i to każdego człowieka, i wynikających z tej godności jego niezbywalnych, nienaruszalnych praw.

4. Polityka «dla człowieka»

Aspekt humanistyczny czy personalistyczny polityki uświadamia kwestię jeszcze bardziej zasadniczą. Chodzi bowiem o politykę z istoty swej ukierunkowaną na realizację dobra wspólnego, które swoje uzasadnienie odnajduje w dobru osobowym człowieka. Warto w tym miejscu przywołać odpowiedni passus Katechizmu:

„Dobro wspólne jest zawsze ukierunkowane na rozwój osób; *porządek rzeczy winien być podporządkowany hierarchii osób, nie zaś na odwrót*. Porządek ten opiera się na prawdzie, jest budowany w sprawiedliwości i ożywiany miłością¹⁸.”

Cóż to może czy raczej powinno oznaczać w praktyce? Wspaniałej intuicji pod tym względem zdaje się dostarczać słynny dialog Jezusa Chrystusa z faryzeuszami na temat szabatu. Faryzeusze zgorszeni tym, że

¹⁷ Tamże, 45, s.94.

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1912, s. 453; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, 26, s. 545.

uczniowie Mistrza z Nazaretu przechodząc w szabat wśród zbóż, zrywali kłosa, aby zaspokoić głód, jako pouczenie otrzymali taką odpowiedź: «To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu» (Łk 2, 27).

Jan Paweł II kierując się ową ewangeliczną inspiracją, skojarzył ją z prawdą o ludzkiej pracy. W encyklice *Laborem exercens* chcąc uwydatnić podmiotowe znaczenie pracy, napisał: „[Chociaż] człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”¹⁹.

Wszelkie obszary ludzkiej aktywności, instytucje społeczne, a nawet i religijne nie są wszakże ważniejsze od samego człowieka. Przeciwnie, powinny mu służyć, afirmując jego godność, która wyraża się przede wszystkim w jego powołaniu do szczęścia w komunii z Bogiem. Tak więc mają służyć człowiekowi, być «dla człowieka»; wspomniana instytucja szabatu czy cała rzeczywistość ludzkiej pracy. W tym spojrzeniu nie inaczej wygląda rola i znaczenie polityki. Niewątpliwie zasadne będzie stwierdzenie, że to polityka jest dla człowieka, a nie człowiek dla polityki. Godności ludzkiej i związanego z nią powołania i przeznaczenia do szczęścia nie można, nie wolno podporządkować polityce, lecz na odwrót, to polityka winna służyć człowiekowi, sprawie jego naturalnej i nadprzyrodzonej godności.

Roztropnie, racjonalnie można starać się o dobro wspólne danej społeczności, także dobro całej rodziny ludzkiej, jedynie wtedy, gdy czyni się to ze względu na dobro osobowe każdego człowieka, będącego uczestnikiem owej społeczności. Polityka, owszem jest «dla społeczeństwa», «dla państwa», ale przede wszystkim jest «dla człowieka». Parafrazując przywołany powyżej *passus* konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, można nie bez racji skonstatować, że każdy porządek polityczny winien być podporządkowany hierarchii osób²⁰. Wydaje się, że to lapidarne stwierdzenie wystarczająco wpisuje się w myśl o polityce, którą postrzega się jako służbę człowiekowi, realizowaną wedle dwóch priorytetów: dobra wspólnego i sprawiedliwości będącej warunkiem pokoju społecznego²¹.

Jeśli już mowa o sprawiedliwości, to bardzo ciekawe jest jej ujęcie w myśli papieża Franciszka. W homilii wygłoszonej 18 maja 2020 roku w kaplicy św. Sebastiana w rzymskiej Bazylice św. Piotra z okazji 100-le-

¹⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, 6, s. 22.

²⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, 26, s. 545.

²¹ Por. B. SUTOR, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej myśli społecznej*, tłum. A. MARCOL, Wydawnictwo „Kontrast”, Warszawa 1994, s. 115.

cia urodzin św. Jana Pawła II, Papież wyraził przekonanie, iż sprawiedliwość w perspektywie ewangelicznej tak naprawdę powinna być kojarzona z miłosierdziem, zaś miłosierdzie ze sprawiedliwością. Powiedział: „[Jan Paweł II] był człowiekiem, który pragnął sprawiedliwości, sprawiedliwości społecznej, aby odwrócono się od dróg wojny. Dlatego (...) był człowiekiem miłosierdzia, gdyż sprawiedliwość i miłosierdzie idą w parze, nie można ich rozdzielić: sprawiedliwość jest sprawiedliwością, a miłosierdzie jest miłosierdziem, ale one są nierozłączne. (...) On czuł, że sprawiedliwość Boża ma twarz miłosierdzia. I to jest dar, który nam zostawił: sprawiedliwość-miłosierdzie i miłosierdzie-sprawiedliwość”²².

Kończąc, wypada raz jeszcze zaznaczyć, że istnieje integralny związek między polityką jako racjonalną sztuką troski o dobro wspólne a dobrem osobowym człowieka. Przypomina o tym chociażby *Katechizm Kościoła Katolickiego*, gdy stwierdza, iż zgodnie ze społeczną naturą człowieka, dobro każdego [człowieka] jest związane w sposób konieczny z dobrem wspólnym, które może być określone jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej²³. Sama godność człowieka niejako zakłada poszukiwanie dobra wspólnego, co w gruncie rzeczy oznacza troskę o powoływanie do istnienia i wspieranie instytucji, które poprawiają warunki życia ludzkiego²⁴. Oto podstawowa przesłanka pozwalająca zidentyfikować cel polityki! W najgłębszym sensie jest nim człowiek realizujący w społeczeństwie dobro wspólne, znajdujące swoje uzasadnienie w jego osobowym dobru. Dlatego polityka z natury swej ma być przyjazna człowiekowi, powinna być «dla człowieka».

²² Cyt. za: P. PASIERBEK, *Papież: w osobie Jana Pawła II Pan odwiedził swój lud*, w: <https://www.vaticannews.va/pl/papiez-franciszek/msza-w-domu-sw-marty/2020-05/papiez-w-osobie-jana-pawla-ii-pan-nawiedzil-swoj-lud.html> (odczyt: 7.02.2021).

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1905, s. 452..

²⁴ Por. tamże, n. 1926, s. 455.

POLITICS AS THE ART OF IMPLEMENTING
THE COMMON GOOD

S u m m a r y

This text is a reflection on the concept of politics. The emphasis was placed on politics defined in the ethical aspect. In this approach, politics can be identified not much as „the art of governing” but as „the ethics of governing” or „the art of implementing the common good”. The author tries to convince the reader that any genuine politics should respect a human person. This means that politics is „for man” rather than of „man for politics”.

Casimir Zielinski *OSPPE*

RELIGIOUS PROFESSION AS SACRAMENTALS IMPRESSING CHARACTER

Introduction

Religious profession belongs to an interesting list of rites that were for one reason or another ultimately excluded from the list of Seven Sacraments. Although it is not a Sacrament *per se*, it is very sacramental and emulates almost all of the Seven Sacraments in its purpose and effects. This paper will explore and present Religious profession as a Sacramental with a permanent character. This will be done in three sections.

The first section will trace the historical development of religious profession from the simple adoption of a habit to the multistage process of novitiate, simple profession, and solemn profession. The particular connection between baptism and profession will be discussed in this section. The second section will trace the theological development of Sacramentality into the narrow list of Seven Sacraments. During which both Tertullian's use of *sacramentum* and Augustine's concept of character maybe applied to Religious Profession. In this section, it will also be made clear as to why Peter Lombard and Thomas Aquinas finally omit profession from their list of Seven Sacraments.

The third section will explore the Church's concept of Sacramentals, particularly those that permanently bless and consecrate persons for specific roles and ministries in the church. This will be done by examining the institution of an acolyte and the blessing of an Abbot and applying these insights to religious profession. The blessing of an altar and the consecration of a church also have a permanent lasting effect and can provide insights into how this is achieved by the prayer of the church. In 1970, the Church promulgated a new *ordo* of religious profession, reflecting a more mature

understanding of religious profession and thus this paper will explore it as well. This *ordo* introduces a new prayer over the newly professed religious that can be said to be both a consecratory preface and an epiclesis. Finally, the paper will conclude how the profession of solemn vows may be seen as a sacramental with a permeant character.

This paper does not pretend to be all-encompassing nor to say anything new. Many things will fall outside its scope. The paper will generally focus on Solemn Profession in the more venerable orders of the Church. Simple vows or temporal vows, although discussed, are not the subject of this paper and will only be briefly referred to. Finally, this paper will omit any discussion of the profession of solemn vows in another institution after one has already professed them in his own. The religious vows of women have their own particularities and will not be specifically discussed in this paper.

1. The Religious and His profession

The Second Vatican Council nebulously teaches that the religious state is drawn from both the clergy and the laity and belongs to the heart of the Church¹. The Church sees the religious as living the fuller life of the beatitudes under the formal precept of a vow, rather than an invitation, in a formally recognised public state in the Church. A religious answers a call from God, to a fuller imitation of Christ². This life is usually fulfilled within the context of a religious family, with its own particular charism and within the codification of a religious rule and constitutions. Entrance into this state of life is done gradually, through various rites and rituals. At the heart of these rituals lies the profession of vows and the consecratory prayer. These rituals look remarkably like the rites of ordination and have similarities to the Sacrament of marriage. The question can be asked, why aren't these rites a Sacrament? Many people with a rudimentary understanding of the faith conflate the profession of vows with the Sacrament of Holy Orders;

¹ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. de Ecclesia *Lumen Gentium*, 21 Novembris 1964, AAS 57 (1965), 3.

² Cf. THE PROVINCIAL CURIA OF THE AUSTRALIAN PROVINCE OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Rule, the Constitution and the General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*, Penrose Park 2019, Article 7.

some go so far as to consider the Solemn Profession of a religious nun as a Holy Order. This section of the paper will discuss; rather briefly the history of religious life in the church, the formalisation of this into profession of religious vows, and the consecration of the religious by the church. Next, the section will address the distinction in the current practice of the Church between public vows and private vows, temporal vs perpetual profession, solemn and simple vows. This section will then end by addressing why Religious profession is not one of the Seven Sacraments.

Profession may be considered either as a declaration openly made, or as a state of life publicly embraced. The origins of religious profession date from the time when Christians were recognized in the Church as followers after perfection in the practice of religious life. We meet them in the third century, under the name of ascetics, called in Greek asketai, and in Latin confessores. Eusebius (Church History III.37) numbers among the ascetics the most illustrious pontiffs of the first ages, St. Clement of Rome, St. Ignatius of Antioch, St. Polycarp, and others. After these, in the fourth century, come the hermits and monks, followed in the eleventh century by the canons regular, in the thirteenth century by the mendicant orders, in the sixteenth by the clerks regular, and lastly by the members of religious congregations³.

1.1. Origins

There are many theories as to when and where religious life originated in the church. Some see the college of Apostles and the primitive church-community as the first religious community. This argument is frequently made by canons regular⁴. A more popular view is that religious life appeared during at the end of the age of martyrs. Disappointed that they could no longer prove their love and devotion to Christ by being eaten by lions in the arena, the zealous Christians left for the deserts of Egypt to be consumed by the harshness of the desert and the life of *solus cum Deo*

³ A. VERMEERSCH, *Religious Profession*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1911.

⁴ Cf. A. ALLARIA, *Canons and Canonesses Regular*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1908.

*solo*⁵. Still others see the origins of religious in the rejection of a now state-sponsored Christianity, diluted by lukewarm Christians and opportunists, in a world where the emperor himself is a Christian. Disgusted by the sad state of affairs, the disgruntled proto-religious forsook society and ran the ascetical race in their own cities of angels⁶. Naturally, all these proto-religious saw Christ himself as the first religious, the one totally consecrated to God, who lived the beatitudes. Mention must also briefly be made of consecrated virgins and widows, who sought to marry their one true love, Christ himself. Clearly the origins of religious life cannot be reduced to single source, rather more likely it is a combination of all these causes. It can certainly be said that Egypt did provide a fertile ground for the growth of these religious.

St. Paul of Thebes, better known as St. Paul the First Hermit, is obviously presented by St. Jerome as the first hermit⁷. St. Anthony of the Desert, to whom we owe knowledge of St. Paul, won for himself the pious title of “the first monk”⁸. St. Pachomius is known as the first organiser of monks into a community, although this community resembled more an army camp rather than our contemporary monastery⁹. At this stage, one becomes a monk, which is the catch all term for religious, by merely leaving society and adopting a religious habit¹⁰. There is no explicit rite used to receive the habit nor is there any form of liturgical rite for adopting the monastic state of life. St. Paul flees into the desert and as St. Jerome tells us makes himself a tunic from palm leaves¹¹. The *Vita* of Anthony of the Desert tells us that he was clothed, as opposed to unclothed¹². In the monasteries of

⁵ Cf. S. J. ROŻEJ, *Poprzez stulecia śladami św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, WSD Zakonu Paulinów, Kraków 1990, 14.

⁶ Cf. R. L. FOX, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 2006, 569.

⁷ Cf. JEROME, *The Life of Paulus the First Hermit*, translated by M.A. Freemantle, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, edited by Philip Schaff, Michigan 1892.

⁸ Cf. E. C. BUTLER, *St. Anthony*, in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 1, edited by Kevin Knight, New York 1907.

⁹ T. CURNOW, *Pantokrator: An Introduction to Orthodoxy*, Cambridge 2009, 41.

¹⁰ Cf. M. SAJ, *Prawno-teologiczne aspekty konsekracji zakonnej*, in „Prawo Kanoniczne (Kwartalnik prawno-historyczny)” 49 (2006), no. 3-4, 3-19.

¹¹ Cf. JEROME, *The Life of Paulus the First Hermit*, *ibid.*

¹² Cf. ATHANASIOS, *Vita S. Antonii*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church - St. Athanasius Select Works and Letters*, edited by Phillip Schaff and Henry Wace, Michigan 1892, 188-221.

St. Pachomius, the old clothes of the candidate were discarded when he joined the monastery, and a habit was donned after the initial trial period. If the monk left the monastery, his old clothes were restored to him. This primitive habit consisted of a sleeveless linen tunic, girdled at the waist with a belt and a hooded cloak¹³. Already we see the birth of a type of ritual of admittance to the religious life. The stage of development may be seen with the Rule of St. Basil.

1.2. The Masters

St. Basil decides in his rule in a favour of monks having a habit. It is to be in dark tone and colour to distinguish it from the dress of ordinary persons, particularly of women. Basil's habit is very much in the vein of St. Pachomius'. The role of testifying to a "profession of a Godlike" life is ascribed to the fact of wearing a habit. This of course is balanced by the now famous quote of the cowl not making the monk¹⁴. At this stage we see a focus on distinguishing monks from hermits and ascetics, particularly through monks living out their vocation in a community. For example, in the rule of St Basil, there is a requirement of all being present when a postulant is received, because the superior's authority itself is not enough to receive a new member¹⁵. After this initial reception, there is a period of more formal probation. However, this is still religious life in its experiment stages; therefore, there are no hard and fast rules¹⁶. After passing various tests this candidate is admitted more fully into the community and this is marked by formal profession, in the presence of the brethren, against a background of joyous thanksgiving and fervent prayer¹⁷. Basil makes mention of "chiefs of the church" being present at this profession, Morrison suggests that this indicates the formal presence of the clergy. This profession involves a questioning of the candidate and Morrison suggests the actual profession is made by responding positively to the superior quoting Matthew

¹³ W. H. MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, New York 1930, 61, 63, 64.

¹⁴ E. F. MORISON, *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*, London 1912, 130.

¹⁵ *Ibid*, 86.

¹⁶ Cf. *ibid*, 88.

¹⁷ *Ibid*, 90.

16:24¹⁸. Morrison posits that this is the stage that the idea of profession being permanent or irrevocable is introduced. Naturally, this is seen as a consequence of the monk, once professed being given over to God, of being set part and sanctified in a particular sense. The consequences of this are brought out by St. Basil saying that to sin against this consecration is to sin against God and commit sacrilege¹⁹. Although St. Benedict speaks highly of the Rule of St. Basil²⁰, he himself advances the concept of religious profession in terms of particular vows.

In the forty-third chapter of his rule, St. Benedict gives a detailed account of how to receive a brother into the community. After a stage of probation and trial, the one to be admitted makes a promise in the oratory of the monastery. This is done in the presence of the community and is received by the superior. St. Benedict introduces the element of physically writing out the text of the profession and this is signed by the brother. This document is then placed on the altar. St. Benedict defines three promises, which we would now refer to as vows. These are Stability, Conversion of Manners, and Obedience. A form of poverty is also mentioned, on account of St. Benedict requiring the newly professed to divest himself of his worldly possession. Once again, we find the casting away of secular dress and the adoption of a habit. Curiously, St. Benedict implies the permanence of this profession in the opening part of the chapter in the word “that from that day forward it is no longer permitted to him to wrest his neck from under the yoke of the rule.” Then he goes on to mention that “if on the devil’s persuasion he would ever consent to leave.... He be stripped of his monastic habit and cast out”²¹. It seems contradictory, but the final words of the chapter state clearly that the abbot and monastery, implying that although he may have disregarded his profession, the monastery and God have not, keep the document of profession²². This greatly suggests a permanence of these vows. It is good to highlight that at this stage there is a form of profession and there are vows, perhaps surprisingly not the vows of poverty, chastity, and obedience that we are used to.

¹⁸ Ibid, 91: “Then Jesus told his disciples: If any man would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me”.

¹⁹ Ibid, 92-93.

²⁰ BENEDICT, *The Holy Rule of St. Benedict*, translated by Rev. Boniface (1844-1923), Grand Rapids 1949, chapter LXXIII.

²¹ *Rule of St. Benedict*, chapter LXXIII.

²² Ibid, chapter LXXIII.

The first time the vows of poverty, chastity and obedience are mentioned is in the 11th century and in the profession formula of the Canons of St. Victor²³. This is part of the great development in religious life, with the regularisation of Canons²⁴. In this period, we see the rise of the Norbertines and the Canons of the Lateran. The 13th century sees the crystallisation of the three vows of Poverty, Chastity and Obedience as the basis of religious profession²⁵. Although it is interesting to note that even with the decisive contribution of the Dominicans to the evolution of religious life, St. Dominic only desired his order to profess explicitly the vow of obedience²⁶. The change from the Benedictine vows of stability, obedience and conversion of manners to the mendicant vows of poverty, chastity and obedience is significant, granting a greater flexibility and dynamism to religious life, but it is still a firm continuation of monasticism complete with its enclosure and choir obligation. The Order of St. Paul the First Hermit here is of note, because it is an explicitly monastic order, yet it adopts the configuration of a mendicant order²⁷.

1.3. Simple Vows

A definite change occurs with the advent of the Jesuits. St. Ignatius envisaged his society taking less serious vows. He desired them to profess vows simply, and that this profession be renewed annually until the religious professes vows definitively and solemnly²⁸. Later in the apostolic constitution, *Ad Universalis Ecclesiae* Pius IX extends the concept of annual renewal to all religious orders in the church²⁹. Certainly, until this moment, religious profession only occurred once, and this was done definitively.

²³ T. MERTON, P. F. O'CONNELL, *The Life of the Vows: Initiation into the Monastic Tradition*, Colledgeville 2012, 161.

²⁴ S. WEINFURTER, *Neuere Forschung zu den Regularkanonikern im deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts*, „Historische Zeitschrift“ 224 (1977), no. 2, 379-397.

²⁵ E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II [Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico]*, translated by Jan Efrek Bielecki, Kraków 1998, 69.

²⁶ C.J. MEWS, *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200-1450*, London 2016, 14.

²⁷ J.S. PŁATEK, *Początki Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Częstochowa, 1989, 5.

²⁸ A. VERMEERSCH, *Religious Profession*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1911.

²⁹ Cf. P. M. J. ROCK, *Ad Universalis Ecclesiae*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1907.

Following this, the dichotomy between simple and solemn profession is introduced into the life of the church. This moment also sees a distinction in religious life not between monks and friars, but between Orders and Societies.

As history progresses more and more forms of religious life are founded, but these forms begin to depart further and further from the now ancient profession of monks. Since new religious institutes are founded for particular ministries and apostolates in the church such as teaching and nursing, their constitutions are flexibly tailored according to the apostolate. St. Vincent de Paul, in founding the Congregation of the Mission formulated the vows of the congregation in such a way as to blur their status: were they religious or secular priests³⁰? Certainly, in these centuries we see an emphasis on the religious life as being a means of living the priesthood, or executing a certain mission in the church, rather than being an end in itself. What was exceptional in the military orders of the medieval ages, becomes the norm in clerks regular of the Redemptorists, Passionists and Salesians. Interestingly this also marks the end of a clear distinctive habit and the embrace of a more secular cassock by the religious congregations. The 1800s sees the desire for clarity between religious orders and religious congregations. This is achieved in the clear distinction between solemn vows and simple vows.

As we have seen, until the founding of the Jesuits, the understanding of vows was always "Solemn." Vows were made once, after a yearlong period of preparation, as originally defined by St. Benedict,³¹ later mandated by the Canons of the Council of Trent,³² and these vows were seen as definitive. The introduction of renewable simple vows by the Jesuits and, since the 19th century, the requirement for all orders to spend at least three years in these vows before solemn profession had an interesting impact on the Sacramental understanding of Religious profession. It is assumed that the distinction between the two types of vows is that a vow is solemn if it is legitimately received and confirmed publicly by the Church. This is usually done by a superior in an act of public worship. Simple vows on the other

³⁰ C. GALLAGHER, *The Church and Institutes of Consecrated Life*, „Way Supplement”, no. 50 (1984), 7.

³¹ *Rule of St. Benedict*, Chapter LXXIII.

³² COUNCIL OF TRENT *the Twenty-Fifth Session, The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, translated by J. Waterworth, edited by J. Waterworth, London: Dolman, London 1848, *Chapter XV*, 250.

hand are usually made in a less public manner, usually not in a church, and not during sacred liturgy. Essentially solemn vows were recognised by the Church, whilst simple vows were not³³. This is later confirmed by the 1917 Code of Canon Law in Canon 1308 §2³⁴.

The 1917 Code of Canon Law offers the following judicial insights into profession. Canon 553 associates the reception of the habit with the beginning of novitiate, not with profession³⁵. Canon 574 implies that vows are simply professed for at least three years before solemn vows, rather than being renewed yearly³⁶. Woywod, commenting on the same Canon, says that until the 1917 code, “clerical” novices took simple perpetual vows after novitiate, the vows being simple because 21 was the required age for any profession to be regarded as solemn³⁷. Canon 579 tells us that any wedding vows taken after solemn vows are invalid as opposed to being illicit³⁸. Interestingly Canon 636 allows solemn vows to be annulled by taking simple vows in another institute³⁹. One can see that although the church has collapsed a great distinction between simple and solemn vows, she still ascribes a certain elevation to solemn vows over simple vows.

It is easy to see how the profession of Benedictine monks or Dominican Friars can be taken to be a sacrament. It is done once, it is definitive, and it is solemnly received by the church in a formal matter. On the other hand, the introduction of a congregation with simple vows, that even if they are definite, still have a clear element of temporality about

³³ A. VEILLEUX, *Evoluzione della vita religiosa nel suo contesto storico-spirituale*, translated by James Jarzembowski, in *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, edited by Agostino Favale et alia, Roma 1970.

³⁴ *Codex iuris canonici*. Pii Pontificis Maximi Iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, in *AAS*, 9 (1917/II), pp. 1-521, Canon 1308 §2: *Sollemne, si ab Ecclesia uti tale fuerit agnitum; secus, simplex*.

From here on the 1917 Code will be referred to as CIC17 and Canon will be referred to as Can.

³⁵ *Novitiatu incipit susceptione habitus*. CIC17 Can. 553

³⁶ *Votorum simplicium professionem ad triennium valituram, vel ad longius tempus*. CIC17 Can. 574

³⁷ S. WOYWOD, *The New Canon Law: A Commentary and Summary of the New Code of Canon Law*, New York 1918, 112.

³⁸ *Simplex professio, temporaria sit vel perpetua, actus votis contrarios reddit illicitos, sed non invalidos, nisi aliud expresse cautum fuerit; professiones autem sollemnes, sint irritabiles, etiam invalidos*. CIC17 Can. 579.

³⁹ *Sollemnitas votorum in eo qui legitime secundum superiores canones vota simplicia in Congregatione religiosa nuncupat, eo ipso exstinguitur, nisi aliud in apostolico indulto expresse caveatur*. CIC17 Can. 636.

them; and the later use of simple vows as a preparation for solemn vows, certainly makes it difficult to see profession as a Sacrament. Certainly, this line of thought may have provided justification for the practical abolition between simple and solemn vows in the current code of canon law.

The 1984 code tells us that profession is the assumption of the three evangelical counsels by public vow, and that the individuals are consecrated to God, by the ministry of the Church⁴⁰. Profession also has the effect of incorporating the professor into a religious institute⁴¹. This code divides profession into temporary and perpetual⁴².

1.4. Profession, Baptism, Sacrament

As seen from this brief sweep of the history, Religious profession may be seen as being close to the seven sacraments and not a proper sacrament in itself. The concepts of *res et sacramentum* can be applied to profession in the following manner. The *sacramentum tantum* is the profession of vows and the reception of them by the Church. As was demonstrated by our historical sweep, the reception of the habit became a secondary element to the profession of vows and thus became the defining element of admission to the noviciate. The *res et sacramentum* is the incorporation of the religious into a religious institute and the transition into the religious state. Thus, the impression of the religious character on the professed is a consequence of the *res et sacramentum*. The *res tantum* is the grace gained and merited by the religious through his profession. The religious through mortal sin can lose the grace of *res*, but the incorporation and the religious state itself remain. Speaking of Religious Profession in the broad sense of a Sacrament is certainly possible. However, why cannot Solemn Profession be added to the list of the Seven Sacraments as an eighth?

The Tridentine definition of the sacraments is that a sacrament is defined as a visible sign conveying an invisible grace that was instituted by Christ. It is evident that Christ did not specifically or explicitly institute

⁴⁰ *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, in *AAS* 75 (1983/II) III-XXX; pp. 1-317 Can. 573 §1, §2, from here on the 1983 Code will be referred to as CIC.

⁴¹ Cf. CIC Can. 654

⁴² Cf. CIC. Can.s 655 and 657

religious life as he did holy orders and matrimony⁴³. Religious profession does not fit Aquinas' schema of the Seven Sacraments being the seven stages and needs of a man's life⁴⁴. Man required birth (baptism), continuation (marriage), leadership (holy orders) and subsistence (eucharist), but does he require the explicit profession of the evangelical counsels? They are counsels, not commandments, and therefore the answer is no. Chauvet suggests that if we were to make profession into a Sacrament in the same sense as one of the Seven, then we would create two classes of Christians, ordinary commandment Christians and the Super Christians of the religious life⁴⁵. St. John Paul II in his apostolic exhortation *Redemptionis Donum* links the profession of vows to a fuller expression of baptismal consecration⁴⁶. This connection between religious profession and baptism is not new.

Abbot Columba Marmion builds upon the work of Don Germain Morin in his book, *Christ the Ideal of the monk*, when he compares the rite of monastic profession to Christian baptism. He underlines that both rites incorporate a person into a community, and both are necessary for salvation – analogically. Living according to the spirit of St. Benedict, or monasticism in general, is not enough, likewise, trying to imitate Christ is not enough for a Christian, and both must be incorporated into the reality they wish to live⁴⁷. Interestingly Mornin suggests that both incorporations require some preparation to be effective; if one repents too quickly of evil, for example, that same person may repent too quickly of good⁴⁸.

Both rituals require a period of preparation. Profession requires novitiate whilst Baptism requires a catechumenate. Both rituals have a questioning of the candidate. Nocent states that historically a baptismal

⁴³ Cf. M CHAMPAGNE, *Religious Life and Its Sacramental Characteristics: An Historical Study and Theological Analysis*, Rome 1995, 70.

⁴⁴ T. AQUINAS, *The Summa Theologiae of Thomas Aquinas*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition ed, London 1920 [S.Th.] III, q. 16, a. 1.

⁴⁵ L. CHAUVET, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville 2001, 30.

⁴⁶ Cf. JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Redemptionis donum* to men and women religious on their consecration in the light of the mystery of the redemption, March 25, 1984, in *AAS* 76 (1984), 513–546.

⁴⁷ C. MARMION, *Christ, the Ideal of the Monk: Spiritual Conferences on the Monastic and Religious Life*, Brewster 2014, 106.

⁴⁸ G. MORIN, *The Ideal of the Monastic Life Found in the Apostolic Age*, New York 1914, 49

scrutiny was quite frequently incorporated into the ritual of profession⁴⁹. Although at different times, both the newly professed and the baptised receive new garments as a manifestation of their new states. Morin points out that the more sombre black habit of a Benedictine highlights the sombre commitment the new monk makes to his regeneration in the rule⁵⁰. This analogy is obviously more felicitous when a religious is clothed in a white habit. It also appears obvious that the new name received in religious life is parallel to the one received at baptism. Finally, Marmion mentions the theological tradition the profession of solemn vows, which like baptism, washes away all sins of the past life⁵¹.

Although the viewing of religious profession as a second baptism is ancient,⁵² the introduction of simple temporal vows, as opposed to definitive solemn vows, proposes an interesting parallel between confirmation and baptism. If we were to apply a similar theory as to the relationship between baptism and confirmation to temporal and perpetual vows, then we would see an even more striking analogy to Christian initiation. As one is initiated into the Christian life through baptism and then this work is completed by the seal of confirmation, so too one could see simple profession as a baptism into the religious life and solemn profession as a confirmation and a sealing into adulthood in religious life. Morin talks on an interesting ritual in the opening of the lips of the solemnly professed at the chapter,⁵³ perhaps this an adept expression of one being fully mature in the religious life as one is after confirmation in the Christian life. Keller suggests that Aquinas thought that Religious profession itself is a perfection of confirmation, much like he believed Episcopal consecration is a perfection of priesthood⁵⁴.

This chapter has briefly traced the history of religious life and religious profession. Beginning from an almost *ad-hoc* act of adopting the religious habit, religious life eventually developed its own analogous baptismal liturgy. The monk elect was first tested in a yearly trial period, which eventually established the reception of the habit as its defining ritual. After the trial, the

⁴⁹ A. NOCENT, *Monastic Rites and Religious Profession*, in *The Church at Prayer: The Sacraments*, Minnesota, Collegeville, 1987, 288.

⁵⁰ G. MORIN, *The Ideal of the Monastic Life*, 57.

⁵¹ C. MARMION, *Christ, the Ideal of the Monk*, 115.

⁵² G. MORIN, *The Ideal of the Monastic Life*, 60.

⁵³ Cf. *ibid.*, 59.

⁵⁴ P. J. KELLER, *Why Is Religious Profession Not a Sacrament? The History of the Question and Contemporary Reflections*, Pontificum Athenaeum S. Anselmi De Urbe, Roma 2007, 81.

religious made profession of the three vows of poverty, chastity, and obedience into the hands of an ecclesiastical superior. Initially this was done once and definitively but only with the passage of time and the rise of non-monastic forms of religious life, different forms of vows and periods of time were introduced. This was mainly done to create other states and ways of living the religious life without the burden of monasticism and the choral choir. The Church for a long time had great difficulty in recognising non definitive and simple vows as a form of religious life. Finally, in the 19th century, these simple and non-definitive vows were recognised as truly being a form of religious life and even incorporated into all forms of religious life, as a formal preparatory stage to leading to solemn definitive profession. Solemn vows can be seen as analogous to a Sacrament, but ultimately, they were excluded from the Tridentine seven, as they were merely a development of the sacrament of baptism with which they had much in common. Following the Second Vatican Council, the Church moved towards a broader understanding of sacrament and sacramentality, which went much further than the seven sacraments.

2. Christ the Sacrament to the Seven Sacraments

The second chapter of the paper will discuss the road that leads from Christ Himself and his ministry on earth, through the broad notion of sacraments, to the narrow gate of Seven Sacraments. This will be done by examining and defining what a Sacrament is with a firm grounding in the incarnation and the person of Jesus Christ as the primordial Sacrament. The Church will then be examined as the continuation of Christ's earthly presence and his saving work amongst men. Next, the approach of the Fathers of the Church to sacramentality will be examined, and the development of certain rituals as Sacraments will be seen. This transition from the *mysterium* of Christ, to the *sacramentum* of the Church will be discussed. Tertullian who introduced the term *sacramentum* and its relation to the Roman military will also be considered. Augustine and his insights into Sacramentality, particularly his concept of character will also be discussed. Both the military understanding of *sacramentum* and the idea of character will be applied to the discussion of religious profession.

Next, the chapter will arrive at the codification of the Middle Ages of Peter Lombard and Thomas Aquinas as there being seven definite and

clearly defined Sacraments as the work of Christ *par excellence*. We will also see why these two medieval theologians omitted religious profession from their lists. The chapter will then comment on the consequences this view had for the post-Tridentine Church, until the revival of a broader Sacramentality of the Second Vatican Council. Finally, the chapter will mention the concept of sacramentality and the sacraments in the Eastern Churches. Fundamentally, this chapter will answer the questions; what is a Sacrament? Moreover, why are there only seven of them?

2.1. Christ the Sacrament

The term sacrament has been defined and redefined many times. The Latin word *sacramentum*, was first used by Tertullian, who adopted the word from the Roman legal system. The word itself had various meanings within Roman law itself. It could mean either the sum of which two parties deposited in a sacred place, an agreement in a civil process or suit, or more commonly meant an oath with a solemn obligation, particularly a military promise. Tertullian compares the military oath of a soldier to the nature of the baptismal promises of a neophyte. Both baptism and the *sacramentum* seal the person in service of another⁵⁵. More importantly, Tertullian used the word to express the Greek concept of μυστήριον. It is clear from the practise of religion that ritual precedes systematic theological reflection⁵⁶. The question to be asked then is what is the mystery that needs to be explained and expressed? It is the Mystery of the Faith; the Mystery of God, who is none other than Jesus Christ.

Great indeed, we confess, is the mystery of our religion: He was manifested in the flesh, vindicated in the Spirit, seen by angels, preached among the nations, believed on in the world, taken up in glory (1 Timothy 3:16).

The God of Israel is not a god divorced from His people. He is not the god of deists, who creates the cosmos and then leaves it to tick away

⁵⁵ Cf. E. F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, Columbia 1917, 10.

⁵⁶ *Ibid*, 1.

by itself. Rather, He is perceived to be the unseen director, the marvellous producer, the tenacious technical support. He is there at the very turn of the page; He is the Lord of History. However, there comes a moment in the second act, where He enters the stage and becomes an actor. The invisible enters and becomes visible. The once unseen acts of God become seen and perceived⁵⁷. By taking on flesh, Christ becomes the divine in a human way and the human in a divine way. Christ acts are divine acts, but in a human form⁵⁸. Schillebeeckx offers us a definition of a sacrament as the divine bestowal of grace in an outward perceptible form. Jesus Christ as the divine with a body manifests the saving acts of God and is the sacrament, the primordial sacrament⁵⁹.

Christ in his earthly ministry spoke to people; He communicated with humanity, and He healed Humanity. He came to gather the children of Israel, to find the lost sheep, to save humanity. St. John Damascene spoke of the divinity using the humanity of Christ as an instrument⁶⁰. However, alas the bodily presence of Jesus could not last. Like all bodies it had to come to pass. In preparation for his departure, Christ began to organise for Himself a mystical body, so as not to leave his children orphans⁶¹. Both in His public ministry and His private life, both His deeds and His words had a saving character⁶². This character he passed onto the Church, which functioned as His new body among men and continues His presence amongst humanity to this day.

After the ascension of the Lord and the sending of the Spirit, the world entered the time of the Church. The Church; manifests, makes present, and continues Christ's work of Salvation⁶³. It does this in the sacred liturgy, which coming from the Greek *λιτουργία*, quite literally means the public work. The Church was established as Christ was withdrawing His bodily presence from the earth and is itself an economy of salvation

⁵⁷ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, New York 1963, 5.

⁵⁸ *Ibid*, 14.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, 15.

⁶⁰ B. BLANKENHORN, *The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet*, in „Nova et Vetera” 4 (2006), 262.

⁶¹ Cf. PIUS XII, *Encyclical Mystici Corporis Christi* on the mystical body of Christ, in *AAS*. 35 (1943), 193-248.

⁶² *Catechism of the Catholic Church*, Canadian Conference of Catholic, Ottawa 1999, 1115, from here on CCC.

⁶³ Cf. CCC 1076.

or an organisation of the saving work of Christ. The Church like Christ has a Sacramental character, and this Sacramental character is transmitted through the ages through the Sacrament of orders⁶⁴. The Church is the Sacramental structure of grace, present in time and space⁶⁵. Christ now does His sacramental saving and healing of the human race through His ministers in the context of the Church⁶⁶. Amongst the earliest ministers of Christ, those who stand out in particular applied thought and reflection to these mysteries received through Christ and begin to systemise and organise these mysteries in a way that was accessible. These were the Fathers of the Church.

2.2. *Sacramentum* and Character

The idea of Sacrament matures in silence, while other subjects are monopolizing the discussion⁶⁷.

It is difficult to trace the patristic development and understanding of the sacraments and sacramentality as the Fathers usually devoted their energies to either defending the faith (Apologists) or responding to heresy. The scope of this paper will only focus on the insights of two fathers, Tertullian and Augustine in regard to the development to the Sacraments.

Returning once again to the application of the term *sacramentum* to the mysteries of the faith, we have much to appreciate in Tertullian's choice of term. In Roman thought, the word itself had a deep association with the sacred. Most interesting is perhaps its use in the military. Roman citizen soldiers, and then later legionaries, swore the *sacramentum* when they entered military service. This oath established a bond between themselves and, in the earlier years of the Republic, with the Republic itself, and in the later years of the Empire with a particular general. With the strong connection of the art of war with the gods and the interplay between the state and the divine, we can discern that the oath played a role in making the art of soldiering sacred. Soldiers who fled from battle or disserted their station were deemed sacrilegious⁶⁸. It is not hard to see how the term *Sacramentum*

⁶⁴ Cf. CCC 1087.

⁶⁵ W. A. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Rome 1992, 161.

⁶⁶ Cf. CCC 1115.

⁶⁷ E. F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, 11.

⁶⁸ S. PHANG, *Conflict in Ancient Greece and Rome: The Definitive Political, Social, and Military Encyclopedia*, [3 Volumes], Santa Barbara 2016, 1059-1060.

could easily be applied to baptism, after all both rites established a bond between the swearer and the authority, an enrolment in a society and offered a promise of future glory. Sin after baptism, particularly grave sin may be compared to a soldier deserting his station or fleeing in the face of the enemy. The strength of this analogy even drove Tertullian, and in a wider sense the rest of early Christianity, to see an incompatibility between a *Sacramentum* offered to the state and one offered to Christ⁶⁹.

This is in truth a serious matter, brethren, and you must approach it with good heed. Each one of you is about to be presented to God before tens of thousands of the Angelic Hosts: the Holy Ghost is about to seal your souls: you are to be enrolled in the army of the Great King⁷⁰.

As an aside, it would be particularly important to note, that at the very beginning of the use of the term *Sacramentum*, it already has a fitting application to monasticism. Early monks were referred to as *milites Christi*,⁷¹ essentially soldiers enrolled in the service of Christ. Since the enrolment in the armies of the state has a religious or a Sacramental character, then for sure the enrolment in the monastic life should give just such or even a greater character, after all the service of Christ is greater than the service of men.

Tertullian application of the military *Sacramentum* also offers us insights into a permanence of the Sacrament, which is now known to us as a character. A Roman soldier upon entering service received a tattoo signifying that he was soldier⁷². In other words, he received a mark, one that may even be said to be indelible. Likewise, a Christian is sealed in the life of grace or at least in the capacity of it at baptism. Therefore, since the military analogy was already applied to the early monks, then certainly the taking of the habit would have been seen as a similar mark, and as a similar impression of a character upon the monk.

Gladiators also took a vow, a rather fearsome one, which bound them in their gruesome vocation⁷³. Gladiators *summa summarum* are

⁶⁹ Cf. E. F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, 10.

⁷⁰ CYRIL OF JERUSALEM, *Catechetical Lecture 3 - on Baptism: Romans 6:3-4*, translated by Edwin Hamilton Gifford, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Michigan 1894, 3.

⁷¹ P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, "The Journal of Roman Studies" 61 (1971), 94.

⁷² Cf. A. DAVISON, *Why Sacraments*, Cambridge 2013, Chapter 3: *Sacramental Character*.

⁷³ D. G. KYLE, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London 2012, 87.

athletes preparing for death. There is evidence to suggest a strong awareness amongst the early Christians of the explicit connection between gladiators and the ascetics⁷⁴. Like a gladiator a monk prepares for death, he trains in the arena of the spirit. Just as gladiators die for the pleasure of the emperor, so too monks die for the glory of God. By taking the gladiatorial *Sacramentum* much like a soldier doing so, they are sealed for their fate in the arena, like the tattoo of the soldier which marks him for the legion.

The word ‘seal’ is derived from the Greek word σφραγίς and later the Latin term *signaculum*⁷⁵. A seal is a wax relief with some sort of carving imprinted on wax or clay. It was used to lend authority to a message or to show belonging to a legion in the military service of Rome. Essentially the seal has three principal purposes. Firstly, to show identity and possession; secondly to give a mission and thirdly to confer delegated authority. A seal can witness to either to the bearers loyalty or disloyalty to the one who gives the seal⁷⁶.

Augustine applies this concept of seal to the Sacraments. Although the notion of being sealed by Christ, or sealed into the mystery of redemption, or even the very term, may be found frequently amongst the Fathers and even in the New Testament itself,⁷⁷ Augustine is the first to apply it to the *sacramentum* of two Sacraments. In the complex controversy with the Donatists, Augustine uses the concept to answer the question of whether the Sacraments of Baptism and Holy Orders of heretics are real sacraments or are to be repeated when the heretic returns to the fold of Mother Church. Augustine settles this dispute by saying that these two Sacraments imprint an indelible seal or character that can never be lost⁷⁸. This introduces a distinction between the grace that a Sacrament imparts to the soul and the actual permanent mark of the Sacrament. Essentially a Sacrament may have the effect of imprinting its character on the soul of the recipient without conferring any grace. Furthermore, this leads to the

⁷⁴ P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, 94.

⁷⁵ R. W NUTT, *General Principles of Sacramental Theology*, Washington 2017, 50-54.

⁷⁶ L. FEINGOLD, Lecture Series 10: *Sacraments: From the Old Covenant to the New Talk #2. The Grace and Power of the Sacraments*, in Association of Hebrew Catholics Lecture Series: *The Mystery of Israel and the Church* (2010), <https://www.hebrewcatholic.net/10-02-the-grace-and-power-of-the-sacraments/> (accessed 23/02/2021), 8-9.

⁷⁷ N. SENZ, *Sacramental Character in Patristic and Scholastic Theology*, “Homiletic & Pastoral Review” (2015), <http://www.hprweb.com/2015/05/the-indelible-mark/> (Accessed 24/02/2021).

⁷⁸ Ibid.

concept that once this seal imprints the soul, it cannot be lost through mortal sin⁷⁹. Following Augustine's formulation, this notion of character has been extended to other Sacraments beyond baptism and ordination.

The three Sacraments of Baptism, Confirmation, and Holy Orders confer, in addition to grace, a Sacramental character or "seal" by which the Christian shares in Christ's priesthood and is made a member of the Church according to different states and functions. This configuration to Christ and to the Church, brought about by the Spirit, is indelible; it remains forever in the Christian as a positive disposition for grace, a promise and guarantee of divine protection, and as a vocation to divine worship and to the service of the Church. Therefore, these Sacraments can never be repeated⁸⁰.

Although the three aforementioned Sacraments leave an indelible seal on the soul, the other four Sacraments of the church also imprint a form of character. Most recently, in *Familiaris Consortio*, John Paul II mentioned that the primary effect of marriage was in fact not the grace of the sacrament, but rather to establish the marital bond⁸¹. In other words, the primary effect is to imprint the character of the marital bond to a particular person on the soul of the other. As it is Church teaching that the marital bond can only be dissolved by death,⁸² then it stands to reason that the character the sacrament leaves is not indelible. Likewise sins that have been absolved in the sacrament of confession need no longer be confessed again⁸³. Furthermore, once a Sacramental anointing has been given in the Sacrament of the anointing of the sick, it is not to be repeated for the duration of the illness⁸⁴. Finally, once the species of bread and wine have been consecrated and are transubstantiated, they remain the body and blood of Christ, losing the substantial presence of the body and blood of Christ only when the accidents of bread and wine no longer remain⁸⁵. Thus, it can be seen that all Sacraments imprint a form of character; three imprint

⁷⁹ *ibid.*

⁸⁰ CCC 1121.

⁸¹ JOHN PAUL II. *Familiaris Consortio*: Apostolic Exhortation on the Role of the Christian Family in the Modern World, 22 November 1981, in *AAS* 73 (1981), 13.

⁸² CIC Can 1141.

⁸³ K. STASIAK, *From Sinners to Saints: A Guide to Understanding the Sacrament of Reconciliation*, New York 2014, 56.

⁸⁴ Cf. CIC, Can 1004 §2. and CCC 1515.

⁸⁵ S.Th III, q. 77, a. 4, respondeo.

an indelible character, whilst the other four imprint a character that is not indelible. Likewise, religious vows may also be said to impart a similar character, which this paper will discuss in its third part. Nethertheless, if religious profession imparts a character and fits the notion of *sacramentum* of Tertullian, then why is it not a Sacrament? The answer is simply that it is left off the important lists of Peter Lombard and Thomas Aquinas.

2.3. Lists

The medieval era heralds an age of concise systematic thought as opposed to age of pastoral and episodic responses that were the hallmark of the patristic era. The plethora of *sacramenta* or *mysteria* of Augustine and the Fathers begins to be defined and systemised into lists, which McPartlan suggests corresponded to the shift from a communal model of the church, to one more focused on judicial structure⁸⁶. Pseudo-Dionysius as early as the 5th century lists six mysteries, in the 11th century, while Peter Damian has fourteen⁸⁷. In the 12th century Victor of St. Hugh has a great deal more, but divides them into greater and lesser, which eventually leads to our modern distinction between sacraments and *sacramentalia*, to which this paper will return to in its third part⁸⁸. Fulbert of Chartres lists only two, whilst Bernard of Clairvaux very patristically offers ten, twelve, or even more⁸⁹. Above all the two lists of Peter Lombard and Thomas Aquinas prove to be the most decisive in the numbering of religious profession among the Seven Sacraments.

We have already traced the history of the many attempts to define the conception of Sacrament. Peter Lombard stands at the end of this long development, summing up the work of preceding theologians, and giving his own definition, which with only slight changes in the wording was to be accepted for centuries⁹⁰.

Peter Lombard defined the Catholic philosophical and theological

⁸⁶ P. G. MCPARTLAN, *Catholic Perspectives on Sacramentality*, „Asian Christian Review 1”, no. 3 (2007), 88.

⁸⁷ E. MEYER, *Is Religious Life a Sacrament*, „Review for Religious”, 33 (1974), no. 5, 1101.

⁸⁸ E. F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System* 53-57

⁸⁹ E. FOLEY, *Rites of Religious Profession: Pastoral Introduction and Complete Text*. Liturgy Training Publications, Chicago 1989, 32.

⁹⁰ E.F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, 69.

system for centuries and his influence can be felt to this day. Peter Lombard was born in Lombardy sometime between 1095 and 1110. The first 31 years of his life are rather unknown to us, but it is certain that he was proving himself academically in various cathedral schools. In 1136 he arrived in Paris and while studying under Victor of St. Hugh, took the Parisian academic life by storm. His popularity and success in Paris, even though he was an outsider, was crowned by his consecration as the Archbishop of Paris in 1136. His crowning work is his *Sentences*, which essentially is a theological textbook⁹¹.

In the *Sentences*, Peter Lombard first lists the Seven Sacraments that we know as such today. This list proved decisive. After defining a sacrament as “*the visible form of invisible grace gathered therein, which the Sacrament itself confers; for it is not only the sign of a sacred thing, but also the efficacy*,”⁹² Lombard proceeds to list baptism, confirmation, the Eucharist, penance, extreme unction, ordination, and marriage⁹³. This list claims nothing new; rather the listing of only Seven Sacraments is the novelty. Certainly, the number seven, with its biblical association of perfection, and its enduring sacredness in Christianity, proves quite influential in his list of Sacraments and their subsequent acceptance by the Latin Church⁹⁴. Although it may be said that monastic profession was omitted from this list because of keeping to the number seven, the proper question to ask would be, why did Lombard leave it off his list?

Keller notes that Lombard, when defining the concept of a sacrament, specifically states that they need to confer sanctifying grace⁹⁵. Keller builds on Eynde when he suggest that the use of this *causa* of grace,⁹⁶ gives an explicit difference between the sacraments of the Old Testament and sacramentals⁹⁷ by further clarifying that the Seven Sacraments cause saving grace⁹⁸. Keller suggests that this line of reasoning (with Lombard’s

⁹¹ T. M. FIN, *The Sacramental World in the Sentences of Peter Lombard*, „Theological Studies” 69 (2008), 558-559.

⁹² *Summa Sententiarum*, tract. IV c. I. I am using the English translation provided in E.F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, 71.

⁹³ *Ibid*, 71.

⁹⁴ *Ibid*, 72.

⁹⁵ P. J. KELLER, *Why Is Religious Profession Not a Sacrament? The History of the Question and Contemporary Reflections*, Pontificum Athenaeums S. Anselmi De Urbe, Roma 2007, 38.

⁹⁶ *Ibid*, 42.

⁹⁷ *Ibid*. Lombard is credited as introducing the term *Sacramentalia*.

⁹⁸ *Ibid*, 44.

definition) infers that Lombard omitted religious profession as a Sacrament because it is not a cause of Sacramental grace⁹⁹. Since commenting upon the *Sentences* of Peter Lombard forms the nucleus of academic progression in the medieval world, it comes as no surprise that the great Angelic Doctor himself adopts Lombard's seven sacraments, but his reason for omitting religious profession form among the sacraments is very different.

Thomas Aquinas offers the reasoning behind the use of seven in listing of the Sacraments as corresponding to the seven stages or needs in the natural life of humanity. For example, Baptism parallels birth, Confirmation maturity, Eucharist sustenance, Orders leadership, and Penance as forgiveness¹⁰⁰. These mystical justifications of the septimal schema were quite common; for example, Albert the Great views the Seven Sacraments as remedies for the seven capital sins, whilst Bonaventure sees them as dispositions towards the four cardinal and three theological virtues¹⁰¹. Religious consecration, on the other hand offers no parallel stage or need in Aquinas' schema. After all, religious are not explicitly a part of the church's hierarchy nor can profession take the place of the sacrament of penance in the need for forgiveness nor can profession take the place of baptism or confirmation on the road of Christian holiness. According to this view of the seven sacraments, religious consecration would only duplicate the effect of another sacrament, rather than stand in its own right¹⁰².

to whatever excellence of state there is given some sanctification since a special help of grace would be necessary there, as in the consecration of kings and monks and nuns; and therefore, they are hierarchical actions and on account of this Dionysius determines them; but they do not meet the specifications of Sacrament, but only that excellence through which a man is made a dispenser of what is holy¹⁰³.

Keller discusses that Aquinas's primary objection to including Religious profession on the list of Sacraments, is that it does nothing to sanctify others, or give grace to another as orders does. He sums up Aquinas

⁹⁹ Ibid, 45.

¹⁰⁰ S.Th. III, q. 65, a. 1, co.

¹⁰¹ L. CHAUVET, *Sacrament: Un concept analogique*, in *Le Corps chemin de Dieu. Les Sacraments*, Paris 2010, 35.

¹⁰² P. J. KELLER, *Why Is Religious Profession Not a Sacrament?*, 69.

¹⁰³ AQUINAS, *Scriptum D. 2 q. 1, a. 2, ad 9* Here I am using the English translation by Keller, found in P. J. KELLER, *Why Is Religious Profession Not a Sacrament?*, 47.

as suggesting that “*the grace of religious life aids the individual who makes profession, but it does little more than that*”¹⁰⁴.

Returning to the notion of character, Keller does offer an interesting insight regarding the conferring of character in the sacraments. He suggests that the primary importance of Sacraments conferring a certain character is not lost on Thomas. Rather, Keller suggest that the grace that the sacraments give is a result of the character that was conferred in the sacrament¹⁰⁵, He believes that Thomas doubts that religious profession has an abiding reality or adds some power to the soul of the religious¹⁰⁶. Although Keller does state that Thomas believes that Religious consecration does create a bond with God, he goes further to distinguish that marriage creates a supernatural and religious communion, whilst profession creates an obligation towards God that is voluntarily made by promise¹⁰⁷.

Thomas suggest that religious life is indeed a deepening of the life of baptism. Thus it would not be apparent that it confers a Sacrament character because, as a subjectively motivated but holy undertaking, it does not bestow on the religious any new power, either for giving holy things to others or for the individual’s worship of God.... Thomas believes that God gives a special grace to the Consecrated religious, it is not the *opere operato* guaranteed as in the fruitful reception of the Sacraments¹⁰⁸.

Aquinas certainly has great reasons for excluding religious profession as a sacrament and certainly, the character of religious vows is not *ex opere operato* but certainly, his continued connection of profession to baptism has continued to be explored by the Church in various councils. It would worth concluding that the Church confirmed the formulation of the seven sacraments reached so far firstly in the council of Lyons and then finally Trent¹⁰⁹.

Trent adds that a sacrament needs to be instituted by Christ. Unfortunately, no matter what theological and exegetical gymnastics one might use, Christ did not seem to institute a form of religious life.

¹⁰⁴ P. J. KELLER, *Why Is Religious Profession Not a Sacrament?*, 48.

¹⁰⁵ *Ibid*, 67.

¹⁰⁶ *Ibid*, 69.

¹⁰⁷ *Ibid*, 71.

¹⁰⁸ *Ibid*, 72.

¹⁰⁹ J. DUPUIS and J. NEUNER. *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 2001, 1302, 1311.

This restrictive view of the sacraments continued in the church until the ample view of Sacramentality of the Second Vatican Council. It is interesting to note that all this development occurred exclusively in the Western Church and apart from the small but notable influence of this septimal thought on the sacraments in the council of Lyons, the Eastern Church has had a different view of the sacraments.

The approach of the Eastern Church to the sacraments is essentially the same, but is expressed in a different way, a way that perhaps lacks the precision of the Western approach. In general, the sacraments, or rather retaining the more ancient term mysteries, are said to be participations in the divine life or manifestations of it, rather than grace-causing signs. Meyendorff states that Byzantine theology ignores the distinction between sacraments and *sacramentalia* as per patristic thought. The phenomenon of listing the mysteries also occurred in the East¹¹⁰. Theodore the Studite (9th century) lists 6 mysteries and includes monastic tonsure on his list. Meyendorff also mentions that the east theoretically accepted Seven Sacraments, but he argues that this had more to do with a similar fascination the east had with symbolic numbers rather than being directly influenced by western Sacramental theology. Nevertheless, Monastic tonsure nor essentially what we know as religious profession is listed as a mystery consistently, especially after the West's abandonment of it as a possible Sacrament. For example, Job the Monk in the 13th century and Symeon of Thessalonica in the 15th century. Likewise, Joasaph the Metropolitan of Ephesus gives a list of ten, in the same century, explicitly including monastic tonsure on the list¹¹¹. In brief, even after the exclusion of religious profession from the list of sacraments by the West, Eastern Churches have kept profession as a sacrament, as it is understood under a more broad and patristic understanding of sacrament or mystery, as opposed to the defined scholastic definition of Lombard or Aquinas.

In this section of the paper, we have seen a progression from sacramentality to the seven sacraments. Through the person of Christ, the divine enters the realm of the human. Christ the God comes amongst his creation as a Man like one of them. Christ is present on earth in a human way and thus we see Christ as the Man-God. His true human body points to His divine and is a sign of it. His body is used as an instrument for

¹¹⁰ J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham 1979, 191.

¹¹¹ *Ibid*, 192.

man to interact with the divine. In the incarnation of Christ, the divine is made accessible to man in a human way. Christ continues His saving work amongst men by in His Mystical Body, which is the Church that He founds. This Church continues his saving work in various rituals known as mysteries that are loosely defined.

Tertullian is the first to translate the Greek term *μυστήριον* into the Latin term *sacramentum*. By using this term, he highlights the transformational and almost judicial nature of the Sacraments by effecting change. Our study here cannot escape from the heavy militaristic or gladiatorial connotations that *sacramentum* has from its very linguistical origins. These very same connotations were likewise being applied to the monastic life and can easily be applied to the act of religious profession. Like baptism and the *sacramentum* of a roman soldier, monastic profession is the enrolment in the army of Christ or a monk is none other than a *milites Christi*. Like the *sacramentum* of a soldier, baptism leaves a mark on the person, not a fleshly tattoo but rather a spiritual seal. Likewise, this concept of seal or, as Augustine develops it, may be applied to the mark that tonsure leaves upon the monk.

Following Augustine, the concept of *sacramentum* is developed and distinguished. Before long, systematic lists being to appear of the *sacramenta* of the church. Religious profession or monastic tonsure is found on these lists until the era of Peter Lombard. The modern list of seven sacraments is first written down by Peter Lombard and is later adopted by the Latin Church and officially defined in the councils of Lyons and Trent. Peter Lombard excludes religious profession from his list because it does not itself cause grace in the religious or in another. Aquinas, taking up Lombard, lists reasons that religious profession does not give any particular power to dispense grace for the Church, but rather is freely entered upon to benefit the religious solely. In addition, monastic profession does not fit well into his concept of the Seven Sacraments corresponding to the stages and needs of a person's life, rather it is said to be more a duplication of the effects and needs of several other sacraments.

Finally, this section concluded with a very brief look at the sacramental theology of the East. The East tended to avoid the explicit systemising of the West. Although unofficially adopting the list of Seven Sacraments, the East very much tended to keep monastic tonsure on its lists. Broadly speaking the East maintained a broader patristic view of the Sacraments and held a special place for monastic tonsure amongst them. The

West following the Second Vatican Council may be said to have returned to this broader understanding of Sacramentality. The third section of this paper will attempt to locate and discuss the place of religious profession in this broader post-conciliar understanding of Sacramentality.

3. Sacramental Permanent Character

Religious profession, as we have seen, shares extraordinarily strong and striking similarities with the Seven Sacraments. Ultimately, it was excluded from the Western Church's list of Seven Sacraments. Originally in the era of the church Fathers, with its broad understanding of sacramentality it was possible to associate religious profession with the sacraments. In the post-conciliar period and with the church's return to a more patristic way of thought, the time is opportune to consider religious profession once again in its full sacramentality. This third and final section of this paper will explore religious profession as a sacramental with a permanent character.

This will be done by exploring the Church's understanding of the distinction between sacraments and *sacramentalia*. Furthermore, the distinction between the various grades and types of *sacramentalia* will be discussed, particularly with a focus on those effecting things and persons. Returning once again to Augustine's concept of character, the paper will broadly discuss how this may be applied to the non-Sacramental orders of acolyte and abbot. Then the paper will apply these insights to the rite of religious profession. The paper will also explore the examples of an altar and a Church. Finally, the paper will conclude with summarising how solemn religious profession can be seen as a Sacramental with a permanent character.

Holy Mother Church has, moreover, instituted Sacramentals. These are sacred signs, which bear a resemblance to the Sacraments. They signify effects, particularly of a spiritual nature, which are obtained through the intercession of the Church. By them men are disposed to receive the chief effect of the Sacraments, and various occasions in life are rendered holy¹¹².

In the previous section, we have examined how the Church progressed from a broad understanding of mysteries and sacraments to a narrow list of

¹¹² CCC 1667.

seven sacraments, which explicitly omits religious profession as one of the seven. It may come as a surprise that many other rites were also left out of the seven, such as burial, the coronation of a king, or the dedication of a church. Certainly all these other rituals, although not proper sacraments have some element of sacramentality about them, therefore, how are they related to the Seven Sacraments?

3.1. Sacramentals

As we have mentioned earlier, Peter Lombard is attributed the honour of naming these other sacrament-like rituals, sacramentals or *sacramentalia*. This idea no doubt built upon Hugh of St. Victor's pre-seven sacraments triple division into *sacramenta ad salutem*, *sacramenta ad exercitationem* and *sacramenta ad praeparationem*. Essentially these distinctions offer a gradation of Sacraments in the proper sense and Sacramentals in an analogous sense¹¹³. Sacramentals do not cause grace in the recipient as the Sacraments do, *Ex opere operato*, but rather they dispose and prepare the recipient to be able to receive grace¹¹⁴. Therefore, sacramentals require greater effort and co-operation on the part of the recipient. The effect of sacramentals is obtained through the prayer and faith of the church¹¹⁵.

They always include a prayer, often accompanied by a specific sign, such as the laying on of hands, the sign of the cross, or the sprinkling of holy water (which recalls Baptism)¹¹⁶.

The power of sacramentals may be said to be derived from baptism, which allows for a greater flexibility in who can administer them, thus even allowing laity to administer them¹¹⁷. Perhaps the most common sacramental familiar to all is the humble blessing¹¹⁸. However, much like the sacraments themselves, not all sacramentals are the same; there is a certain order to them. The ashes of Ash Wednesday certainly cannot be said to be on the

¹¹³ E. FOLEY, *Rites of Religious Profession*, 33.

¹¹⁴ CCC 1670.

¹¹⁵ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. De Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 15 february 1964, Romae, in *AAS* 56 (1964), 60. From here on SC.

¹¹⁶ Cf. CCC 1668.

¹¹⁷ Cf. CCC 1669.

¹¹⁸ CCC 1669.

same level as the consecration of a church nor the blessing of abbot, or the coronation of a king.

Certain blessings have a lasting importance because they consecrate persons to God, or reserve objects and places for liturgical use. Among those blessings which are intended for persons - not to be confused with Sacramental ordination - are the blessing of the abbot or abbess of a monastery, the consecration of virgins and widows, the rite of religious profession and the blessing of certain ministries of the Church (readers, acolytes, catechists, etc.). The dedication or blessing of a church or an altar, the blessing of holy oils, vessels, and vestments, bells, etc., can be mentioned as examples of blessings that concern objects¹¹⁹.

The Catechism may be said to offer us four distinctions in sacramentals: firstly, simple blessings; secondly, the blessings of things with a lasting importance; thirdly, the blessing of persons for a particular ministry; and fourthly, exorcisms¹²⁰. Simple blessings are given to people or things. They are simple and by their nature may be repeated, e.g., the blessing of a house or a child. The blessing of things with a lasting importance or, more properly put, a consecration, has a lasting effect on the thing in question. Once the object is consecrated, it is kept exclusively for use in sacred celebrations and is removed from common life. For example, a chalice once consecrated is not used to drink water in day-to-day life. Things once consecrated are ought to be treated with reverence and put only to their proper use¹²¹. Continuing with our example, the book of blessing explains that the chalice and paten, once blessed, are permanently and solely intended for the celebration of the Eucharist, since by the act of the blessing they become sacred vessels¹²². A chalice and paten once blessed remain blessed until they are destroyed or disfigured beyond recognition; in a way they receive a sacred character. However, what of persons? Do they remain blessed?

It is useful to mention here a distinction. The book of blessings provided blessings for people who will discharge certain functions in the

¹¹⁹ CCC 1672.

¹²⁰ CCC 1672-1673.

¹²¹ NATION CONFERENCE OF AMERICAN BISHOPS. *Book of Blessings: Approved for Use in the Dioceses of the United States of America by the National Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See*, Collegetown 1989, 1076. From here on *Book of Blessings*.

¹²² *Ibid*, 1360.

ecclesial community. There is mention of the blessing of the members of the parish council for example,¹²³ or the choir or sacristans or altar servers. It is necessary to note that by their nature these blessings and the ministries discharged here are temporary. A parish councillor has a term of office, a chorister usually ceases to sing, and an altar server can be said to grow up.

3.2. The Acolyte and the Abbot

The Code of Canon Law and *Ministeria Quaedam* speak lay persons being able to be admitted to the ministries of lector and acolyte on a stable basis or *stabilliter* in the Latin original¹²⁴. It is necessary to note that this contrasts with canon 230 sub point 2's mention of lay faithful being able to be temporarily deputed to exercise the liturgical office of Lector¹²⁵. This would certainly imply that there is a distinction between a temporary blessing for someone assuming the liturgical function of lector and a lay person being stably installed in the ministry of Lector as per the rite of *institutione lectorum*¹²⁶. Although the Church's understanding of Holy Orders has changed, Aquinas offers us an interesting insight into these stable institutions. Acknowledging the inherent difference between the minor and major orders, he does admit that all the traditional orders imprint a character¹²⁷. This includes the minor orders, although not in the same indelible manner that the three holy orders do¹²⁸. He legitimises his line of thought by saying that orders (even minor orders) cannot be repeated. It is important to note that during the reform of the minor orders into the two ministries, the *concilium* itself acknowledged that these ministries were *by their nature permanent*¹²⁹. This may be evidenced by the norms

¹²³ Ibid, 1897.

¹²⁴ CIC Can. 230 §1. Cf. PAULUS VI, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Ministeria Quaedam*. Disciplina circa prima Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatus in Ecclesia latina innovatur, 15/09/1972, in *AAS* 64 (1972), 529-534.

¹²⁵ CIC Can. §2 ex temporanea deputatione in actionibus liturgicis munus lectoris implere possunt.

¹²⁶ *De Institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro celibatu amplectendo*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1972.

¹²⁷ S.Th III, sup, q. 35, a. 2, *sed contra*, and *Respondeo*.

¹²⁸ Using the term Holy Orders here, I refer to the three orders of Episcopate, Presbyterate and Diaconate.

¹²⁹ A BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, Collegeville 1990, 728.

of the Polish Bishop's Conference regarding the ministry of Lector and Acolyte,¹³⁰ which mention that the ministries are given permanently¹³¹ and are merely suspended if a seminarian leaves formation,¹³² and likewise may be suspended in the case of laymen by the decision of the ordinary¹³³.

Drawing closer to religious profession, the Church also has a Sacramental blessing for an abbot of a monastic community¹³⁴. This Sacramental blessing is in fact remarkably similar and may be said to imitate the ordination of a bishop. The abbot elect receives a mitre, a ring, and a crosier just like a bishop. In fact, the prostration of the candidate and the Litany of the Saints are a part of this Sacramental blessing, just as they are part of any ordination. Like the acolytate and lectorate, once an abbot is blessed, he retains that blessing permanently and may continue to use *pontificalia* even after he has left office¹³⁵. Analogously, on account of its permanence, the abbatial blessing may be said to confer a certain character on the abbot. If the Sacramental blessing of a leader of the religious life has a permanent effect, then would not it be fair to say that the profession of a religious has a certain character about it?

3.3. The Novus Ordo

The Church in 1970 established an *Ordo professionis religiosae*, which, in the words of Bugnini, was to express a more mature theology of religious life¹³⁶. This *Ordo* was to unify the various forms of religious

¹³⁰ J. MICHALIK, S. CICHY, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, „Anamnesis”, no. 52, 2nd of October 2017.

¹³¹ J. MICHALIK, S. CICHY, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, 17: *Lektor i akolita ustanawiani są na stałe*.

¹³² *Ibid*, 17: *Wykonywanie uprawnień właściwych akolicie odnośnie do Eucharystii, a także uprawnień właściwych lektorowi, ulega zawieszeniu z chwilą przerwania przez alumnów studiów seminaryjnych z jakiegokolwiek powodu, chyba że biskup diecezjalny inaczej postanowi*.

¹³³ *Ibid*, 17: *Podobne postanowienie może podjąć biskup diecezjalny z uzasadnionych przyczyn w odniesieniu do świeckich mężczyzn*.

¹³⁴ *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1978.

¹³⁵ A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, Collegeville 1990, 820, c. Concerning the *motu proprio* on pontifical insignia.

¹³⁶ A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, 763.

profession that have developed until the modern era, whilst allowing religious orders to adapt them somewhat to their own particularities and traditions. This new rite divides the process of full incorporation into a religious institute or put another way, the religious profession into three distinct stages. These are novitiate, temporal profession and perpetual. The novitiate is marked no longer by the reception of the habit but is a mere brief formality within a Liturgy of the Word. Temporal profession on the other hand is a very simple emission or profession of vows for a set amount of time with no particular solemnity¹³⁷. It is interesting to note, that the ritual desires that the habit be given at the first profession, believing that the habit is an external mark of consecration and therefore is properly associated with profession and not with novitiate¹³⁸. These two stages ultimately lead to the third, which has a *seriousness and inherent solemnity of the act itself*¹³⁹.

The rite of solemn profession has a questioning of the candidate which may be said to mirror a baptismal scrutiny; then there is a prostration on the part of the candidate whilst the Litany of the Saints is sung, after which the candidate emits his profession; and finally, a consecratory prayer prayed by the celebrant. It is interesting to note that the ritual assumes a *professio ad altarem*¹⁴⁰ in which the candidate reads his vows written in his own hand, after which the profession is placed and signed on the altar. This associates and unites the offering made by the candidate in religious profession with the offering of Christ in the Eucharistic sacrifice¹⁴¹. Also the ritual describes solemn profession as representing Christ's indissoluble conjugal link to the Church¹⁴². These two associations may be seen to be applying an analogous permanent character. Vows establish a permanent bond between the religious and God, like marriage. The words of the vows and the gesture of being received by the religious superior can be seen to impress an analogous character that the words of consecration impress on

¹³⁷ *Ordo Professionis Religiosae*, 5: *Nulla tamen peculiari sollemnitate*.

¹³⁸ A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, 766.

¹³⁹ *Ibid*, 767.

¹⁴⁰ T. PULICKAL, *A Study of the Rite of Religious Profession and Its Adaption to the Cultural Traditions of India*, Pontificum Athenaeum Anselmianum, Roma 1991, 3: Historically there can be said to be three methods of profession, *super altarem* as mentioned, *super manum* that is into the hands of a superior and *super hostiam* that is directly before the sacred host.

¹⁴¹ A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, 768.

¹⁴² *Ordo Professionis Religiosae*, 6: *e) Professione autem perpetua repraesentatur Christus cum sponsa Ecclesia indissolubili vincula conjunctus*.

the bread and wine in the Eucharist¹⁴³. Just as the Holy Spirit is invoked in the epiclesis in the Eucharistic prayer, so too is he invoked in profession.

f) *Sollemnis benedictio seu consecratio professorum, qua Mater Ecclesia professionem religiosam consecratione liturgica confirmat, Patrem caelestem exorans ut Sancti Spiritus dona super professos abundanter effundat*¹⁴⁴.

The solemn prayer of blessing over newly solemnly professed religious does not feature in simple profession and may both be associated with a certain permanence and a consecration. Nocent says that this prayer is a totally new concept introduced by the 1970 *ordo*¹⁴⁵. It can also be seen as an epiclesis¹⁴⁶. The general ritual gives four patterns for this prayer, but this paper will focus on the two found in the *Ceremoniał Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*. The first prayer essentially outlines an *anamnesis* of certain events in the history of salvation such as the sin of Adam, the justice of Abel and the shining example of the Blessed Virgin Mary. After this, we see a specific mentioning of the purpose of the prayer, which talks of God looking upon his servant and sending him the Holy Spirit, to help him worthily fulfill that which he has joyously vowed. The ritual then lists several benedictions for the religious. The second prayer is less precise but focuses more on humbly asking for the sending of the Holy Spirit to those who have adhered with strong faith to the words of Christ to leave behind all things and follow Him¹⁴⁷.

Fundamentally this prayer can be seen as a consecration, although Gy disagrees with this suggesting that the emission of the solemn vows

¹⁴³ M. BADALAMENTI, *La vita religiosa come forma dell'esistenza cristiana : Alla luce del rito della professione religiosa*, Academia Alfonsiana, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1993, 38: *Esprime soprattutto il carattere di consacrazione della vita religiosa, che viene vista come un'offerta santificata dall'altare.*

¹⁴⁴ *Ordo Professionis Religiosae*, 6 (f).

¹⁴⁵ A. NOCENT, *Monastic Rites and Religious Profession*, in *The Church at Prayer: The Sacraments*, Minnesota Collegeville 1987, 293.

¹⁴⁶ M. BADALAMENTI, *La vita religiosa come forma dell'esistenza cristiana : Alla luce del rito della professione religiosa*, 80: *Visto che questi testi sono i più importanti del rito cercherò di farne un'analisi dettagliata alla luce dei principi di interpretazione dei testi liturgici; le preghiere seguono lo schema trinitario delle preci di consacrazione "anamnesi", "epiclesi", "intercessione": dunque una prima parte che è memoria dell'opera che Dio ha compiuto nella storia della salvezza; l'epiclesi che implora lo Spirito Santo sui neoprofessi al fine di poter essere fedeli all'impegno intrapreso; la terza parte invoca infine le grazie e le virtù per i neoprofessi per adempiere a ciò che hanno promesso nella chiesa.*

¹⁴⁷ KURIA GENERALNA ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Ceremoniał Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*, Jasna Góra 2002, 32-35.

themselves functions as a consecration and this additional prayer is merely a duplication of the effect of the emission of vows¹⁴⁸. This idea has merit but neglects the epictetical element of the prayer. Furthermore, it would be worth noting that the *Ordo dedicationis Ecclesiae* and the *Ordo dedicationis altaris* both contain a similar prayer, although referred as a *prex dedicationis*.

3.4. Consecration

La Liturgia della vita religiosa difatti è una liturgia di consacrazione, e la professione religiosa attua una nuova e speciale consacrazione¹⁴⁹.

Like the prayer over the newly solemnly professed religious, in the dedication of an altar there is a prayer in the same style of a preface but lacking the formal dialogue at the beginning. Like the prayer of ordination and profession, this *prex dedicationis* includes a sentence asking God to *dignare hanc ecclesiam... caelesti sanctificatione perfundere*, so that it may be a *locus sanctus semper existat*. Here we can see the consecratory preface asking God to make this church a holy place. The word *semper* by definition implies a permanence¹⁵⁰.

Likewise, the *Ordo dedicationis altaris* the dedicatory prayer ask for *hoc altare in domo ecclesiae aedificatum* to be *caelesti sanctificatione perfunde* so that the *Christi sanctifico in perpetuum dicata*.¹⁵¹ This also implies a specific dedication with a permanence. This *Ordo* expresses a distinction between a church and an altar that are consecrated as opposed to merely blessed¹⁵². Thus, we see that these prayers and rites that the church has established create a *Sacramentalia*, that are set apart permanently for the sacred. Certainly, one cannot imagine a church ceasing to be consecrated after three years, or an altar losing its consecration after a year, but this is the case with simple temporal profession.

¹⁴⁸ P. GY, *On the Consecratory Nature of the Very Act of Solemn Vows in the Theology of St. Thomas Aquinas*, „Analecta O.P.” 106 (1998).

¹⁴⁹ M. BADALAMENTI, *La vita religiosa come forma dell'esistenza cristiana : Alla luce del rito della professione religiosa*, 105.

¹⁵⁰ *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Editio typica*, Libreria Editrice Vaticana, 1977, Caput II: *Ordo dedicationis ecclesiae*, 62.

¹⁵¹ *Ibid*, Caput IV: *Ordo dedicationis altaris; Prex dedicationis*, 48.

¹⁵² *Ibid*, Caput V.

Temporal profession by its nature is temporal and lapses after a set time, if it is not renewed or replaced by solemn vows¹⁵³. This is certainly a question worth exploring. As we have seen in the first section of this paper, temporal profession was only introduced in the 19th century¹⁵⁴. The concept was only grudgingly accepted by the more ancient orders. The 1917 code mandated it for all forms of religious life and most monasteries fulfilled this precept with a quite simple rite with all suggestion of definite profession removed¹⁵⁵. This certainly is a very matter of fact way of fulfilling the requirement yet respecting the solemn and sacramental nature of solemn profession.

Although the question falls outside of the scope of this paper, it is worth asking: are temporal vows Sacramental? The church, although omitting profession from its list of Sacraments, certainly highlights their sacramentality with the addition of the solemn prayer of blessing in the 1970 Ordo. However, at the same time she downplays the sacramentality of simple profession. Following the logic of this paper it would be fair to ask, do temporal vows have a certain character about them? It would seem not as they lack the solemn blessing. As we have mentioned earlier, Gy disagrees with the prayer consecrating the religious, but rather suggests that the emission of the solemn vows themselves consecrates the religious. Since in the vows themselves the only difference consists in the specification of time, then we could assume both have the same effect, one permanent and the other for a specific period.

Returning to the analogy of profession to baptism, it would be interesting to suggest that in a similar manner to the separation of confirmation from baptism in Christian initiation, so too in the post-conciliar world the permanence and solemnity of profession has been separated into two *Sacramentals*. Temporal profession is like the gate of baptism admitting a religious into the religious state and solemn profession is like confirmation¹⁵⁶ that confirms and completely incorporates the religious into the public state of religious life. Regardless of this complication, the scope of this paper was to discuss the Sacramentality of religious profession and in the fullest and most authentic sense, religious profession is taken to mean the profession of solemn vows. Therefore, it is fair to conclude that solemn

¹⁵³ CIC Can. 657§1.

¹⁵⁴ W. M. (ED.) JOHNSTON, *Encyclopedia of Monasticism*, London 2013, 992.

¹⁵⁵ A. NOCENT, *Monastic Rites and Religious Profession*, 291

¹⁵⁶ CCC 1316

vows are a sacramental with a permanent character, whilst simple profession is not necessarily so.

This section of the paper discussed the modern distinction sacraments and sacramentals. This distinction consists in the sacraments working *ex opere operato* through the power of Christ and Sacramentals working through the faith and prayer of the Church. sacramentals imitate the Sacraments and even borrow elements from them. The primary experience of sacramentals are various forms of blessings; the Catechism of the Catholic Church gives four categories of these blessings. One category of these blessings has a permanent and lasting effect on a person. This may be said to be analogous to a character.

The ministries of Acolyte and Lector are permanent and have a lasting effect on the person blessed by the rite of institution. This blessing cannot be lost and differs from temporal blessing or deputation. Much like these ministries, the abbatial blessing, with its analogous elements to the episcopal ordination is, too, a permanent sacramental that lasts even beyond the time of office of an abbot. If the blessing of the head of a religious community has a lasting effect, then should not the profession of a religious have one as well?

In 1970 a new *Ordo* of Religious profession was promulgated for the Latin Church in general and was to be used as a standardising template for all forms of religious life to draw up their own rites. This *Ordo* was to reflect a more mature understanding of religious life in the wake of the Second Vatican Council. This rite introduces a solemn prayer over the professed, which may be called a preface and an epiclesis. A similar prayer is found in the dedication of a church and a chalice. Gy argues that the consecration of religious occurs on account of the emission of their vows, not on account of the solemn prayer over them. In any case it is easy to conclude that solemn religious profession is a sacramental with a permanent character. Simple profession on the other hand proposes more difficulty and is beyond the scope of this paper.

Conclusion

Religious life is a mystery of the Church. It is neither inherently clerical or lay and belongs to the very heart of the Church. Religious life

seems to have originated quite early in the history of the Church either from a desire for the glory of martyrdom or from a desire to take Christianity seriously in a lukewarm and popular state religion. Religious life grew in the deserts of Egypt with the rise of the hermits. Those hermits eventually were gathered in communities. These communities developed rules and masters and grew into a powerful host of soldiers for Christ. Up until the mendicant revolution, the communities were monastic and professed stability and obedience. One became a religious through their clothing in the habit of one of these communities and eventually making a profession of following Christ. The mendicant revolution of the 12th century saw profession morph into professing the three evangelical councils of poverty, chastity, and obedience. Until the advent of the Jesuits, profession was inherently solemn and perpetual. St. Ignatius of Loyola introduced the concept of simple renewable vows and further distanced religious profession from its monastic roots. Leo XIII introduced a period of renewable simple vows for all religious, of at least three years, for all religious after novitiate and before solemn vows. Religious profession imitates and mirrors many of the Seven Sacraments, none more so than baptism, with which it shares many parallels. Baptism is the gate to life in the Church as profession is the gate to religious life.

Christ established the Church, His mystical body that is the Church, to continue His saving work upon the Earth until its end. Christ the God-Man is divinity interacting with humanity in a human way. The Church being Christ's Mystical Body continues this divine, yet human activity of Christ among men. This activity is expressed in sacred rites that the Fathers referred to as mysteries or *μυστήρια*. Religious life for a very long time was listed as one of these mysteries. Tertullian translated *μυστήριον* into the Latin *sacramentum*, which was heavily associated with the military vow taken by Roman soldiers. St. Augustine introduced the concept of character into sacramental theology, elaborating that certain Sacraments left a permeant impression, like a wax seal, upon the recipient. Monks can be said to have professed a *sacramentum* to fight in the army of Christ and were sealed in His service by the character of profession. Following systemisation of the sacraments into lists, religious profession found itself excluded from the great list of seven.

The post-conciliar Church has returned to a broader understanding of Sacramentality and mystery. Although not a Sacrament, religious profession is certainly a Sacramental. The consecration or permanent blessing of persons for particular ministries or functions exists as a category

of Sacramentals. Just as the ministry of Acolyte or the abbatial blessing is received permanently, so too is the profession of religious vows. The mark of solemn profession endures, much like the consecration of a church or an altar. The 1970 *Ordo* of religious profession introduces a blessing over the newly professed; it is very similar to a preface. It may also be said to both serve as an epiclesis and a consecration of the newly solemnly professed religious. Solemn profession as such then may be seen as a sacramental with a permanent character.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law, Latin English Edition*, Cincinnati 1999.

Catechism of the Catholic Church, Canadian Conference of Catholic, Ottawa 1999.

Codex Iuris Canonici, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, in *AAS* 75 (1983/II) III-XXX, 1-317

Codex iuris canonici, Pii Pontificis Maximi Iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, in *AAS* 9 (1917/II), 1-521.

COUNCIL OF TRENT the Twenty-Fifth Session, *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, translated by J. Waterworth, edited by J. Waterworth London: Dolman, London 1848.

De institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro celibatu amplectendo, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1972.

GENERAL CURIA OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Constitutions of the Order of St. Paul the First Hermit and the General Directory*, Jasna Góra 1986.

JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Redemptionis Donum* to men and women religious on their consecration in the light of the mystery of the redemption, March 25, 1984, in *AAS* 76 (1984), 513–546

JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*: Apostolic Exhortation on the Role of the Christian Family in the Modern World, 22 November 1981, in *AAS* 73 (1981), 81-191.

JOHN PAUL II. Post Synodal Apostolic Exhortation *Vita Consecrata* on the consecrated life and its mission in the church and in the world, March 25, 1996, in *AAS* 88 (1996), 377–486.

KURIA GENERALNA ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Ceremonial Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*, Jasna Góra 2002.

NATION CONFERENCE OF AMERICAN BISHOPS, *Book of Blessings: Approved for Use in the Dioceses of the United States of America by the National Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See*, Collegeville 1989.

Ordo benedictionis abbatis et abbatissae, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1978.

Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Editio typica, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1977.

Ordo Professionis Religiosae, Roma 1970.

PAULUS VI, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Ministeria quaedam*. Disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur de die 15 aug. 1972, in *AAS* 64 (1972), 529–534.

PIUS XII, Encyclical *Mystici Corporis Christi* on the mystical body of Christ, in *AAS* 35 (1943), 193-248.

PROVINCIAL CURIA OF THE AUSTRALIAN PROVINCE OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Rule, the Constitution and the General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*, Penrose Park 2019.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. de Ecclesia *Lumen Gentium*, 21 Novembris 1964, in *AAS* 57 (1965), 5-71.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 15 februarius 1964, in *AAS* 56 (1964), 97-138.

Secondary Sources

ALLARIA ANTHONY, *Canons and Canonesses Regular*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1908.

AQUINAS THOMAS, *The Summa Theologiae of Thomas Aquinas*, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition ed., London 1920.

ATHANASIUS, *Vita S. Antonii*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church - St. Athanasius Select Works and Letters*, edited by Phillip Schaff and Henry Wace, Michigan 1892, 188-221.

BADALAMENTI MARCELLO, *La vita religiosa come forma dell'esistenza cristiana : Alla luce del rito della professione religiosa*, Accademia Alfonsiana, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1993.

BENEDICT, *The Holy Rule of St. Benedict*, Translated by Rev. Boniface (1844-1923), Grand Rapids 1949.

BLANKENHORN BERNHARD, *The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet*, „Nova et Vetera” 4 (2006), 255-294.

BROWN PETER, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, „The Journal of Roman Studies” 61 (1971), 80-101.

BUGNINI ANNIBALE, *The Reform of the Liturgy. 1948-1975*, Colleveille 1990.

BUTLER CUTHBERT, *St. Anthony*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1907.

CHAMPAGNE MICHAEL, *Religious Life and Its Sacramental Characteristics: An Historical Study and Theological Analysis*, Rome 1995.

CHAUVET LOUIS-MARIE, *Sacrement: Un concept analogique*, in *Le Corps chemin de Dieu. Les Sacrements*, Bayard, Paris 2010, 35-54.

CHAUVET LOUIS-MARIE, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Colleveille 2001.

CURNOW TREVOR, *Pantokrator: An introduction to Orthodoxy*, Cambridge 2009.

CYRIL OF JERUSALEM, *Catechetical Lecture 3 - on Baptism: Romans 6: 3-4*, translated by Edwin Hamilton Gifford, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Michigan 1894.

DAVISON ANDREW, *Why Sacraments*, Cambridge 2013.

DUPUIS JACQUES, NEUNER JOSEF, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*. Alba House, New York 2001.

FEINGOLD LAWRENCE, Lecture Series 10: *Sacraments: From the Old Covenant to the New Talk #2. The Grace and Power of the Sacraments*, in Association of Hebrew Catholics Lecture Series: *The Mystery of Israel and the Church* (2010), <https://www.hebrewcatholic.net/10-02-the-grace-and-power-of-the-sacraments/> (accessed 23/02/2021).

FINN THOMAS M., *The Sacramental World in the Sentences of Peter Lombard*, „Theological Studies” 69 (2008), 557-582.

FOLEY EDWARD, *Rites of Religious Profession: Pastoral Introduction and Complete Text*, Liturgy Training Publications, Chicago 1989.

FOX ROBIN LANE, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century Ad to the Conversion of Constantine*, London 2006.

GALLAGHER CLARENCE, *The Church and Insitutes of Consecrated Life*, „Way Supplement” 50 (1984), 3-15.

GAMBARI ELIO, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II [Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico]*, translated by Jan Efreim Bielecki, Kraków 1998.

GY PIERRE-MARIE, *On the Consecratory Nature of the Very Act of Solemn Vows in the Theology of St. Thomas Aquinas*, „Analecta O.P.” 106 (1998), 408-410.

JEROME, *The Life of Paulus the First Hermit*, translated by M.A. Freemantle, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, edited by Philip Schaff, Michigan 1892.

JOHNSTON WILLIAM M. (ED), *Encyclopedia of Monasticism*, London 2013.

KELLER PAUL JEROME, *Why is Religious Profession not a Sacrament? The*

History of the Question and Contemporary Reflections, Pontificum Athenaeums S. Anselmi de Urbe, Roma 2007.

KYLE DONALD G., *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London 2012.

MACKEAN WILLIAM HERBERT, *Christian Monasticism in Egypt*, New York 1930.

MARMION COLUMBA, *Christ, the Ideal of the Monk: Spiritual Conferences on the Monastic and Religious Life*, Brewster 2014.

MCPARTLAN PAUL G, *Catholic Perspectives on Sacramentality*, „Asian Christian Review 1” 2007, no. 3, 76-97.

MERTON THOMAS, O’CONNELL PATRICK.F., *The Life of the Vows: Initiation into the Monastic Tradition*, Collegeville 2012.

MEWS C.J. WELCH, *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200-1450*, London 2016.

MEYENDORFF JOHN, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham 1979.

MEYER ERIC, *Is Religious Life a Sacrament*, „Review for Religious” 33 (1974), no. 5, 1101-1120.

MICHALIK JÓZEF, CICHY STEFAN, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, „Anamnesis”, no. 52, 2nd of October 2017.

MORIN GERMAIN, *The Ideal of the Monastic Life Found in the Apostolic Age*, New York 1914.

MORISON ERNEST FREDERICK, *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*, London 1912.

NOCENT ADRIEN, *Monastic Rites and Religious Profession*, in *The Church at Prayer: The Sacraments*, Collegeville 1987.

NUTT ROGER W., *General Principles of Sacramental Theology*, Washington 2017.

PHANG SARA, *Conflict in Ancient Greece and Rome: The Definitive Political, Social, and Military Encyclopedia*, [3 Volumes], Santa Barbara 2016.

PLĄTEK JÓZEF STANISŁAW, *Wybrane zagadnienia z historii i duchowości Paulinów*, Częstochowa 2009.

PULICKAL THOMAS, *A Study of the Rite of Religious Profession and Its Adaption to the Cultural Traditions of India*, Pontificum Athenaeum Anselmianum, Roma 1991.

ROCK P. M. J., *Ad Universalis Ecclesiae*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1907.

ROGERS ELIZABETH FRANCES, *Peter Lombard and the Sacramental System*, Columbia 1917.

ROŻEJ STEFAN J, *Poprzez stulecia śladami św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Kraków 1990.

SAJ MAREK, *Prawno-teologiczne aspekty konsekracji zakonnej*, „Prawo Kanoniczne (Kwartalnik prawno-historyczny)” 49 (2006), no. 3-4, 3-19.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, New York 1963.

SENZ NICHOLAS, *Sacramental Character in Patristic and Scholastic Theology*, in „Homiletic & Pastoral Review” (2015), <http://www.hprweb.com/2015/05/the-indelible-mark/> (accessed 24/02/2021).

STASIAK KURT, *From Sinners to Saints: A Guide to Understanding the Sacrament of Reconciliation*, New York 2014.

VAN ROO WILLIAM A, *The Christian Sacrament*, Roma 1992.

VEILLEUX ARMAND, *Evoluzione della vita religiosa nel suo contesto storico-spirituale*, translated by James Jarzembowski, in *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, edited by Agostino Favale et alia, Roma 1970.

VERMEERSCH ARTHUR, *Religious Profession*, in *The Catholic Encyclopedia*, edited by Kevin Knight, New York 1911.

WEINFURTER STEFAN, *Neuere Forschung zu den Regularkanonikern im deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts*, „Historische Zeitschrift” 224 (1977), no. 2, 379-397.

WOYWOD STANISLAUS, *The New Canon Law: A Commentary and Summary of the New Code of Canon Law*, New York 1918.

PROFESJA ZAKONNA JAKO SAKRAMENTALE WYCISKAJĄCE ZNAMIE

Streszczenie

Życie zakonne jest tajemnicą Kościoła. Z samej natury życia zakonnego wynika, że nie ma ono charakteru ani typowo „świeckiego”, ani wyłącznie „duchowego”. Zrodziło się dość wcześnie w historii Kościoła. Było motywowane albo pragnieniem chwały męczeństwa, albo pragnieniem „poważnego” potraktowania życia chrześcijańskiego, gdyż funkcjonowało ono w ramach religii państwowej, której wyznawcy nie zawsze odznacali się gorliwością. Życie monastyczne rozwinęło się na pustyniach Egiptu wraz z pojawieniem się pustelników. Z czasem zaczęli oni łączyć się w społeczności, które przyjmowały specjalne zasady życia oraz zwierzchnictwo przełożonych. Ten sposób funkcjonowania wspólnot monastycznych utrzymał się aż do „rewolucji” przeprowadzonej przez zakony żebracze.

W XII wieku profesja przekształciła się w profesję trzech rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, która aż do powstania jezuitów miała

charakter uroczysty i wieczysty. Św. Ignacy Loyola wprowadził pojęcie prostych ślubów odnawialnych i jeszcze bardziej oddalił profesję zakonną od jej monastycznych korzeni. Natomiast Leon XIII ustanowił okres odnawialnych ślubów prostych (co najmniej trzyletni) dla wszystkich zakonników po nowicjacie, a przed ślubami wieczystymi.

Profesja zakonna – chociaż nie ma sakramentalnej natury – jest środkiem do prowadzenia doskonalszego życia chrześcijańskiego. Profesję zakonną w pewnym zakresie można porównać do chrztu – tak jak ten sakrament jest bramą Kościoła, tak profesja stanowi „bramę” życia zakonnego. Kościół będący Mistycznym Ciałem Chrystusa kontynuuje Jego boską i ludzką działalność na ziemi. Ta aktywność wyraża się w świętych obrzędach, które Ojcowie nazywali misteriami (gr. μυστήρια). Życie zakonne przez bardzo długi czas było postrzegane jako jedna z tych tajemnic. Tertulian przetłumaczył μυστήριον na łacińskie *sacramentum*, co znaczeniowo kojarzy się z przysięgą wojskową składaną przez rzymskich żołnierzy. Św. Augustyn twierdził, że niektóre sakramenty pozostawiają na odbiorcy trwałe ślad, podobnie jak pieczęć wojskowa. Można powiedzieć, że mnisi złożyli *sacramentum* do walki w armii Chrystusa i zostali zapieczętowani w Jego służbie przez profesję. Po usystematyzowaniu teologii sakramentów profesja zakonna została wykluczona z listy siedmiu sakramentów.

Po Soborze Watykańskim II Kościół powrócił do szerszego rozumienia sakramentalności. Konsekracja lub stałe błogosławieństwo osób dla określonych posług lub funkcji istnieje jako kategoria sakramentaliów. Podobnie jak posługa akolity lub błogosławieństwo opata są przyjmowane na stałe, tak samo jest ze ślubami zakonnymi. Znak profesji uroczystej trwa, podobnie jak konsekracja kościoła czy ołtarza. Profesja wieczysta jako taka może być zatem postrzegana jako sakramentale (*sacramentalium*) o charakterze trwałym.

Ireneusz Wybraniak *OSPPE*

PROBLEM ETYCZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA SŁOWA W KULTURZE I SZTUCE

Słowo, tak jak i myśl, ma duchową naturę, zgadzają się z tym wszystkie cywilizacje. Zbudowane są przecież na słowie, mają swój język i filozofię, swoją kulturę i sztukę. Wielkie cywilizacje zbudowane zostały na fundamencie tzw. „świętych ksiąg”, przykładowo: babilońska (*Kodeks Hamurabiego*), egipska (*Teksty Piramid, Księga Umarłych*), chińska (*Księga Przemian – Yijing*), żydowska (*Tora, Prorocy i Pisma*), chrześcijańska (*Pismo Święte*), islamska (*Koran*). Cywilizacje te wniosły swój wkład w dziedzictwo myśli ludzkiej.

Słowo, czyli mowa i język, ściśle wiąże się z problematyką kształtu relacji międzyludzkich, a tym samym z zagadnieniami etyki¹. Etyka stawia nam pytanie nie tylko o moralność czynów ludzkich, ale też i o moralność słów ludzkich. Przekaz informacji, wiedzy, wartości czy emocji powinien liczyć się z odpowiedzialnością, ponieważ w komunikacji interpersonalnej mamy do czynienia z wolnością i wrażliwością osoby ludzkiej – podmiotu, nie przedmiotu. To właśnie dlatego powtarza się wciąż nie zdewaluowane przysłowie: „Mowa jest srebrem a milczenie złotem”.

Słowo powstaje jako materialna ekspresja duchowej myśli. Wyrazić swoją myśl przez słowo, to jednocześnie wyrazić siebie, swoją inteligencję, wolę i uczucia. Zatem słowo niesie w sobie potencjał osoby, która się przez nie wypowiada. Pedagog, psycholog, kierownik duchowy, terapeuta, formator czy wreszcie dyrygent – interpretator tekstu zawartego w dziele muzycznym, to ktoś odpowiedzialny, od kogo oczekuje się, wręcz wymaga,

¹ Inspiracją dla tego rodzaju rozważań stał się m. in. artykuł ANDRZEJA MARNIOKA, *O naturze działania słowem i porozumiewania się, czyli o etycznym wymiarze działania językowego*, „Kwartalnik Językoznawczy” 2010, nr 3-4, s. 45-59.

słów mądrych i budujących. Biblijny mędrzec, Syrach, pisze: „Na ustach głupich jest ich serce, w sercu mądrych są ich usta”², przez co zwraca uwagę na odpowiedzialność za wypowiedziane i przekazywane w różnej konwencji słowo. Odpowiedzialność taka szczególnie jest pożądana w dziedzinie pedagogiki, kultury i sztuki. Kultura i piękno języka są świadectwem o osobie zgodnie z przysłowiami: „Mowa wydaje ludzkie obyczaje”, „Znać dobrze po mowie, co dzieje się w głowie” czy „Poznasz mądrego i głupiego po słowach ust jego”³.

Język, jakim posługuje się współczesna kultura, to pole walki o wartości. Nie brak w tej walce tendencji dewastujących tradycyjny porządek etyczny, a tym samym i kulturowy. Chiński filozof, Konfucjusz (autor *Księgi muzyki*), mawiał, że aby zmienić świat, trzeba zmienić język. Wiele ideologii poszło za tą radą. Dokonywały one przedefiniowania pewnych pojęć lub zjawisk, dążąc do radykalnej przemiany świata. Rewolucja semantyczna pociąga za sobą zmiany obyczajowości i stosunków społecznych, lecz przedefiniowanie pojęć niesie ze sobą konkretne zagrożenia. Kultura, literatura i sztuka, pozbawione etyki, stają się łatwym kąskiem ideologii urabiających po swojemu światopogląd społeczny.

Polski pisarz i publicysta, Antoni Gołubiew, w kontekście odpowiedzialności artysty za wartości w sztuce, którą tworzy, zwraca uwagę na pewne niebezpieczeństwa lub zagrożenia, nazywając je „siedmioma grzechami”⁴ artysty. Pisze on, że nauka potrzebuje metodologii, by się rozwijać, w przypadku zaś sztuki, „sztuka kończy się tam, gdzie się zaczyna metodologia”⁵. W jakim sensie metodologia może zaszkodzić sztuce? Artysta czerpiąc z doświadczeń pokoleń, nie dysponuje nieomylną busolą czy mapą swej duchowej podróży, ale musi zdawać sobie sprawę - jak pisze Gołubiew - „z wirów, które go mogą pochłoniąć, i mielizn, na których może osiąść”⁶. Oto w punktach owe „7 grzechów” (niebezpieczeństw), w które zdaniem Gołubiewa łatwo wpaść może artysta:

² *Księga Syrachy* 21, 26 (Biblia Jerozolimska)

³ Trzecie z kolei przysłowie powstało na kanwie przysłowia: „poznać głupiego po śmiechu jego”. Por. KATARZYNA KŁOSIŃSKA, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Poznań 2011, s. 83.

⁴ ANTONI GOŁUBIEW, *7 grzechów pisarzy, fragment szkicu „Czy istnieje literatura katolicka?”*, w: http://www.jagiellonka.plock.pl/pdf/zeszyty/zj_nr47.pdf [dostęp: 26.09.2017].

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

1. **Niebezpieczeństwo naturalizmu** (kopiowanie świata tak, jak nam się on przedstawia „na pierwszy rzut oka”). Naturalizm jest rezygnacją z odkrycia tajemnicy.

2. **Niebezpieczeństwo fikcji** (iluzja o świecie i człowieku zamiast prawdy). Chodzi o zamknięte w sobie subiektywne przeżycie uzasadnione „pozornym wymogiem nieskrępowanej niczym swobody i wolności tworzenia”.

3. **Niebezpieczeństwo zabłąkania się** (zagubienia) w szczegółach (gdy „najbardziej błahy drobiazg przedstawia wartość niezmierzonej krainy”). Autor nazywa to „brakiem ascezy artystycznej”. W wielości detali zatracamy zdolność spostrzegania istotnych wartości w sztuce, ich proporcji, znaczenia i celu.

4. **Mętność widzenia i nieklarowność odtwarzania**, („Język giętki chce powiedzieć wszystko, co pomyśli głowa”). Gołubiew opisuje to zjawisko w ten sposób: „Istnieją malarze, którzy gotowi są rysować kontur, zanim ujrzą go w jego ostatecznym kształcie, i są pisarze, którzy próbują oddać wizję, zanim ją przejrżeli wystarczająco głęboko”.

5. **Tendycyjność**. Zbyt „gorliwie” służyć swej wierze, swym poglądom i swym ideałom („gwałt naginania świata ku teom doktryny” a jeszcze bardziej ku jakiejś ideologii). Autor objaśnia: „źle służy prawdzie ten, kto ją przez miłość do niej fałszuje. Żaden wzgląd nie usprawiedliwia fałszerstwa, a wysuwane często postulaty wychowawcze są nieporozumieniem: nie wychowuje się na fałszu i fałsz nikogo nie pociągnie. Jest brzydki i odstręczający sam w sobie”.

6. **Niebezpieczeństwo schlebiana** (droga z prądem mody – „pod publiczność”). „Artysta, który się ugiął pod presją, zdradził sztukę. Lecz chyba jeszcze gorszym zdrajcą jest ten, kto zniża się do schlebiana ludziom, na których mu zależy, wymaganiom popularnego smaku czy panującej modzie”. W obliczu tego niebezpieczeństwa artysta winien odznaczać się cnotą męstwa.

7. **Pokusa oryginalności za wszelką cenę** (przeciwieństwo schlebiana). Gdy miarą dzieła artystycznego jest: „inaczej niż inni”. Twórca „okręca się płaszczem maga i rozpoczyna pokaz swych kuglarskich sztuczek. Nie cechuje go wówczas pokora i miłość, myśli jedynie o efekcie, jaki wywiera”⁷.

⁷ Tamże.

Trzeba przyznać, że „7 grzechów” Antoniego Gołubiewa, to dobry test oceny walorów artystycznych dzieła sztuki, dzieła literackiego czy muzycznego. Tym, co chroni artystyczne słowo przed owymi grzechami i innymi jeszcze zagrożeniami, jest zapewne **alegoryczne postrzeganie świata**. W przestrzeni i czasie rzeczywistości, którą ogarniają nasze zmysły, jest jeszcze świat duchowy – transcendencja, na którą artysta winien się otworzyć, by nie stracić istoty sztuki. Ona ze swej natury i celu dotyka tego, co niewidzialne i wyraża to, co duchowe, to, co jest Prawdą⁸. Tutaj, na ziemi, prawdę wyrażamy słowem przez metaforę, np. skały lub światła, przez alegorię, zgodnie z tym, co czytamy w *1 Liście Apostoła Pawła do Koryntian*: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany”⁹. Sztuka potrzebuje alegorii i metafory słowa, aby nie zejść na manowce, aby nie stać się „targowiskiem próżności”¹⁰.

Zjawiska profanacji sztuki i kultury dzieją się na naszych oczach i zawsze są owocem nieliczenia się z estetyką – pięknem oraz etyką – odpowiedzialnością za słowa i czyny. W starożytności takie zjawiska komentowano prostymi sentencjami, jak: *Cacatum non est pictum* – „nabazgrane nie znaczy namalowane” (w przypadku sztuki malarskiej). Współcześnie można to wyrazić rymem: „Banialuki nie tworzą sztuki”¹¹ (w przypadku każdej innej dziedziny artystycznej). Brak odpowiedzialności za słowo pcha człowieka w kierunku absurdu, mówiąc frazeologią Biblii, chaosu. *Z tohu wa bohu* („beźładu i próżni”) Bóg, mocą swego słowa, stworzył wszystko nadając *uniwersum* harmonię i ład. Jeśli więc człowiek odrzuca Stwórcę – źródło piękna i dobra, to tym samym pogrąża się w pustce i beźładzie. Im dalej od słowa (Bożego), tym bliżej do absurdu i nicości.

Spółczesność, w którym żyjemy i edukujemy się, to społeczności wielokulturowe, naznaczone historią wojen i konfliktów, sporów i apostazji, agnostycyzmem i ateizmem. Jest jednak większe zagrożenie niż znamię historycznych czy religijnych podziałów. „Dla dialogu w dobie kultury

⁸ „Sztuka jest próbą wypowiedzenia Prawdy”. Por. WŁODZIMIERZ ZATORSKI, *Droga duchowa*, Kraków 2013, s. 106-110.

⁹ *1 List do Koryntian* 13, 12 (Biblia Jerozolimska).

¹⁰ STANISŁAW RODZIŃSKI, *Sztuka – droga do prawdy czy targowisko próżności?*, „Ethos” 40/1997, s. 133-139.

¹¹ Sentencje z artykułu WALDEMARA ŁYSIAKA, *Upadek sztuki*, „Do rzeczy” 12/2017, s. 42-48.

agnostycznej zaśmiecony język stanowi większą przeszkodę niż różnice światopoglądowe¹². Język w sztuce, odarty z wartości filozoficznych, etycznych i religijnych, staje się czymś względnym, niekonkretnym, nie ma punktu odniesienia do Tradycji i do *sacrum*, do czegoś, co trwałe i nienaruszalne. Idąc w tym kierunku sztuka zmierza raczej do budowy biblijnej wieży *Babel* – pomieszania języka i pojęć, „aby jeden nie rozumiał języka drugiego”¹³. Stąd prosta droga do skupienia się na własnej doskonałości i samozadowoleniu, czyli do megalomanii. Przekreślanie wspólnej tradycji, łamanie tabu, czy kanonu, oznacza brak szacunku do piękna i dobra – wartości, jakimi kierować powinna się sztuka. „Żaden wielki artysta nie tworzył po to, aby przekreślić twórczość swych poprzedników lub następców. Przeciwnie, bardziej lub mniej świadomie starał się, aby to, co było przed nim, i to, czego był dłużnikiem, utrwalało się i stawało tkanką kultury”¹⁴.

W malarstwie, w okresie międzywojennym, ukształtował się kierunek o nazwie kapizm¹⁵, inaczej koloryzm. Kapiści, tacy jak: Józef Pankiewicz, Jan Cybris, Józef Czapski i inni, kształtowali formę kolorem; naturę, pejzaże i krajobrazy malowali przede wszystkim ciepłymi barwami. Dla kapistów sztuka była „instrumentem przeżywania piękna”, uprawiali ją łącząc estetykę z etyką. Odpowiedzialność za słowo domaga się podobnej postawy od pisarza, dziennikarza, księdza, psychologa, pedagoga czy artysty, np. dyrygenta rozumianego jako autora koncepcji wykonania dzieła muzycznego. Wrażliwość na piękno idzie w parze z troską o dobro, o właściwy rozwój społeczeństwa. To nie przypadek, że w greckim języku dobro i piękno mają wspólny rzeczownik *kalón* od *kaléo* (καλέω)¹⁶, którego jedno ze znaczeń brzmi „nadawać imię”. Język grecki „stworzył niemożliwy do przełożenia w sposób ścisły na nasze języki termin *kalokagathia*, co oznacza piękno – dobro”¹⁷. Widać wyraźnie, że estetyki nie należy

¹² JANUSZ MARCINIAK, *Dom życia*, „Ethos” 40/1997, s. 163.

¹³ *Tora Pardes Lauder*, „Ethos” 40/1997, s. 72. *Midrasz* objaśniający epizod wieży Babel (*Księga Rodzaju* 11, 1-9) mówi na sposób metaforyczny o pomieszaniu języka (tamże, przypis do wiersza 7) i odnosi się do języka w pojęciu „wartości”, takich jak piękno i dobro. Stąd można tę historię na sposób alegoryczny odnieść do literatury, muzyki czy sztuki we wszystkich jej przejawach.

¹⁴ JANUSZ MARCINIAK, *Dom życia*, s. 163.

¹⁵ Zagadnienie z dziedziny sztuki malarskiej (kapizm) „kształtowania formy kolorem”, przez analogię, można odnieść zarówno do sztuki słowa (poezji), jak i muzyki.

¹⁶ *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, red. R. POPOWSKI, Warszawa 1997.

¹⁷ HANS-GEORG GADAMER, *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Naukowe PPWN,

oddzielać od etyki, ponieważ każde takie działanie zawsze zmierzać będzie do dewastacji sztuki.

Cytowany powyżej krytyk artystyczny, Janusz Marciniak, napisał coś, co należy zastosować we wszystkich sektorach pedagogicznych i artystycznych: „Krytyka artystyczna musi być kodem genetycznym kultury, pamięcią miary i przeznaczenia, troską o *transcendentalia*, a to nie tylko kwestia wiedzy krytyka. Tak naprawdę jego światopoglądem jest wrażliwość i empatia. Przy tym krytyk musi mieć na uwadze ekonomię słowa [...], ma pomagać nam myśleć etycznie”¹⁸. To właśnie etyka jest źródłem odpowiedzialności za słowo, ona chroni artystę przed wspomnianymi „7 grzechami”: naturalizmu, fikcji, zabłąkania się, mętności widzenia i braku klarowności w tworzeniu, tendencyjności, schlebieniu modzie i popkulturze, oraz oryginalności za wszelką cenę.

LE PROBLÈME DE LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE DE LA PAROLE DANS LA CULTURE ET L'ART

R é s u m é

Ethique nous pose la question, non pas seulement au sujet de la morale des actes humaines, mais aussi de la morale des paroles humaines. **La responsabilité de la parole** rend compte des menaces éthiques dans l'art et dans la musique (la formation de la personne). La langue c'est la transmission des valeurs. „7 fautes” des artistes selon l'écrivain A. Golubiewe: naturalisme, fiction, dépaysement dans les détails, surface, caractère tendancieux, mode et originalité à tout prix. Un allégorie est une arme contre les fautes des artistes. Un soin pour la vérité, la beauté et la bonté.

Warszawa 2007, s. 642. Także: GIOVANNI REALE, *Utrata poczucia formy*, „Ethos” 40/1997, s. 65.

¹⁸ JANUSZ MARCINIAK, *Dom życia*, s. 164-165.

Bazyli Degórski *OSPPE*

BREVE STORIA DEL RITROVAMENTO E DELL'EDIZIONE DELLA *REGULA* DI EUGIPPIO

Eugippio¹ „*scripsit et regulam monachis consistentibus in monasterio sancti Severini, quam eisdem moriens quasi testamentario iure reliquit*”². Tale accenno e notizia stilata da sant’Isidoro di Siviglia trattando, tra gli altri uomini ragguardevoli ed illustri, di questo esimio abate di Lucullano (oggi Pizzofalcone, presso Napoli), fino alla seconda metà dello scorso secolo XX restò l’unica testimonianza sull’esistenza di una regola monastica attribuita ad Eugippio, più conosciuto come abate, monaco e soprattutto autore della *Vita sancti Severini*³.

Ci è pervenuta anche un’altra opera dello stesso Eugippio, gli *Excerpta ex operibus sancti Augustini*⁴, citata da Cassiodoro e dedicata dall’abate e monaco di Lucullano alla vergine Proba⁵. Pertanto, la stessa ricordata e menzionata *Regula* di Eugippio fu considerata, nel silenzio di quasi quindici secoli, un documento per noi del tutto perduto ed inesistente.

Ora, nel 1953 venne pubblicata, a cura di H. Vanderhoven, F. Masai e in collaborazione con P.B. Corbett, un’edizione diplomatica dei codici manoscritti latini *Parisinus Latinus* 12205 e *Parisinus Latinus* 12634, conservati fino ad oggi a Parigi presso la Bibliothèque Nationale de France⁶. Il

¹ Circa Eugippio cf. ad esempio M. CAPPUYNS, *Eugippius*, DHGE XV 1376-1378; H. LECLERCQ, *Eugippius*, DACL V 702-704; G. DE PLINVAL, *Eugippius*, DSp IV 1684-1685.

² ISIDORUS HISPALENSIS, *De viris illustribus* 26, 34, PL 83, 1097.

³ Cf. EUGIPPIUS, *Vita S. Severini*, CSEL 9/2 e SCh 374. Cf. anche R. NOLL, *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin*, Berlin 1963.

⁴ Cf. P. SINISCALCO, *Il numero primitivo degli Excerpta di Eugippius*, REAug 10 (1964) 331-342.

⁵ Cf. EUGIPPIUS, *Epistula ad Probam*, CSEL 9/1, 1-4; CASSIODORUS, *De institutione divinarum litterarum* 23, PL 70, 1105-1150.

⁶ H. VANDERHOVEN – F. MASAI, *La Règle du Maître. Aux sources du monachisme bé-*

testo presentato è la *Regula Magistri*⁷, secondo i due codici latini più antichi di essa rinvenuti. Il primo manoscritto risale al VII secolo⁸ e l'altro, utilizzato per un estratto del medesimo documento, va invece ritenuto addirittura persino del VI secolo. Inoltre, il suo ambiente culturale di provenienza (guarda caso!) è indicato nell'Italia centro-meridionale⁹.

Preparando e stilando l'edizione critica dell'anonima *Regula Magistri* vent'anni dopo, sulla base di questi due interessanti codici manoscritti parigini, l'insigne studioso benedettino francese dom Adalberto de Vogüé, O.S.B., ormai di felice memoria, concentrò appunto la propria attenzione sul codice manoscritto *Parisinus Latinus* 12643, corrispondente alla seconda parte del codice, contenuta nei fogli 9^r-77^v della sua edizione. Infatti, oltre a un'extrapolazione della *Regula Magistri*, l'antico documento presentava anche un florilegio di diversi altri brani estratti, scritti in lingua latina, dalla letteratura monastica cristiana orientale ed occidentale e composti a modo di una vera e propria „Regola”, non disdegnando all'occorrenza originali mutazioni rispetto a quelle che andavano dunque considerate piuttosto „fonti”, che non mere „matrici” poi ricopiate.

Vi si poteva scorgere nell'insieme non una somma di frammenti e brani trascritti, bensì una delicata e quasi impercettibile opera di rielaborazione di testi abbinati secondo un criterio ben preciso e la finalità di un „libello” a se stante.

Sorse giustamente, quindi, la seguente domanda che si poneva anzitutto dom Adalbert de Vogüé: ma a chi si doveva attribuire quest'abile redazione di tale interessante centone di stampo monastico? Eccezion fatta per il brano d'esordio del documento, esplicitamente attribuito a sant'Agostino d'Ipbona, tutti gli altri riportati risultavano anonimi, benché di facile identificazione per autore oppure opera. Il professor dom Adalbert de Vogüé scorse e notò che quanto contraddistingueva ogni frammento in suo inizio

nédictin. I: *La Règle du Maître*. Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris, par dom H. VANDERHOVEN et F. MASAI avec la collaboration de P.B. CORBETT, Publications de Scriptorium 3, Bruxelles – Paris – a Anvers – Amsterdam 1953.

⁷ Circa la *Regula Magistri*, cf. ad esempio P. TAMBURRINO, *La Regula Magistri e l'origine del potere abbaziale*, CCist 28 (1966) 160-173; A.A. HÄUSSLING, *Das Commemoratorium des Eugippius und die Regula Magistri und Regula Benedicti*, in *Regulae Benedicti Studia*, Annuarium Internationale 5, ed. B. JASPERS – E. MANNING, Hildesheim 1977, 33-42.

⁸ Cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1978, 367.

⁹ A. GENESTOUT, *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 12634*, “*Scriptorium*” 1 (1946/47) 129-142; J. LECLERCQ, *Autour d'un manuscrit de la Règle du Maître*, RBen 57 (1947) 210-212.

era la lettera „E”, citata una volta soltanto però come lettera iniziale per la parola *Excerptum*, „estratto” appunto. Gli parve allora quello un indizio sufficiente, valido ed illuminante per avanzare l’ipotesi che quella curiosa lettera „E” inviasse il lettore all’iniziale del nome dell’autore dell’anonima composizione letteraria monastica del codice *Parisinus Latinus* 12634, ad Eugippio appunto, e di essere pertanto davanti a quella *Regula* segnalata da sant’Isidoro di Siviglia come una sorta di testamento spirituale dell’abate di Lucullano ai monaci di san Severino, non molto tempo prima di morire, circa tra il 530 e il 535.

La prima analisi cui dom Adalbert de Vogüé procedette, quindi, fu quella di critica dello stesso testo dell’opera in questione nel raffronto con entrambe le opere a noi conosciute di Eugippio e conservate fino ad oggi: gli *Excerpta ex operibus sancti Augustini* e la *Vita sancti Severini*¹⁰.

La prima opera di Eugippio è quella che, innanzi tutto, ha peculiarità identica: essa pure, come la *Regula*, è un florilegio. Tra i due componimenti, però, vi è ampia differenza di lunghezza: l’una, gli *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, constavano originalmente di ben trecentotrent’otto capitoli¹¹, l’altra, la *Regula*, soltanto di quarantasei. Tuttavia, la loro somiglianza è notevole per genere e, subito, pure per esordio. Entrambi gli scritti, infatti, iniziano con un significativo ed importante testo di sant’Agostino d’Ippona: l’uno con una lettera del Vescovo di Ippona a san Girolamo (l’*Epistula* 147 che tratta dei costumi ecclesiastici), l’altro con la cosiddetta *Regula* di sant’Agostino¹². Entrambi i testi selezionati da Eugippio, poi, sono presentati interamente, e non a brani, e trattano dell’amore fraterno, tessendone l’elogio evangelico.

Circa la *Regula* attribuita a sant’Agostino d’Ippona, si tratta dell’*Ordo Monasterii* unito al cosiddetto *Praeceptum*¹³, testi nei quali si proclama

¹⁰ A. DE VOGÜÉ, *La Règle d’Eugippe retrouvée?*, RAM 47 (1971) 233-265.

¹¹ Cf. P. SINISCALCO, *Il numero primitivo degli Excerpta di Eugippius*, REAug 10 (1964) 331-342.

¹² Cf. B. DEGÓRSKI, *Il primissimo monachesimo nell’Africa Latina*, VoxP 29 (2009) 591-598; Idem, *Św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, in *W pedagogicznej służbie narodów*, ed. M. WŁOSIŃSKI, Włocławek 2009, 123-133; B. DEGÓRSKI, *De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, in *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmery pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. Rocznicy Urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, ed. S. KUNIKOWSKI, Włocławek 2015, 103-115; B. DEGÓRSKI, *La Chiesa e la vita monastica in sant’Agostino*, in *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, ed. A.A. NAPIÓRKOWSKI, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 10, Kraków 2019, 177-192.

¹³ Cf. G. LAWLESS, *An Overview of Augustine’s Monasticism and some Suggestions*

la carità unificante la comunità secondo l'osservanza del comandamento dell'amore a Dio e al prossimo. Corrispondenza tra i due documenti è pure nella loro conclusione, dove convergono per contenuto, cioè l'amore fondamento della vita comune, a motivo dei due estratti da san Basilio di Cesarea in Cappadocia¹⁴ e san Girolamo di Stridone, riportati a fine della *Regula*. In parallelo, gli *Excerpta ex operibus sancti Augustini* terminano con due capitoli agostiniani di medesima tematica.

Somiglianze si vedono anche nel modo di congiungere capitoli o brani tra di loro: in ambo i lavori spesso sono tralasciate frasi o intere pagine centrali del testo trascritto. Vi è, dunque, un medesimo criterio di vaglio e di cerniera degli estratti: privilegiato è l'argomento, e sotto la medesima intitolazione si può riscontrare brani di opere o di autori diversi, perché di identico contenuto. Infine, tra le altre affinità, simile in entrambi gli scritti è persino il modo di abbreviare i testi latini delle fonti ed il metodo redazionale in genere. Si riscontrano gruppi di brani a tema comune, sequenze tematiche abbinata a sequenze locali costituite, queste ultime, dallo scorrere continuativamente un'opera estraendone via via i paragrafi interessati alla tematica in questione.

Questo procedimento e metodo molto peculiare è usato da Eugippio per redigere il florilegio di estratti dalle opere di sant'Agostino d'Ippona e uguale si scopre essere nella compilazione della *Regula* contenuta nel codice manoscritto *Parisinus Latinus* 12634.

Ulteriore particolarità è che chi ha composto la *Regula* ha pure, come Eugippio negli *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, un proprio metodo personale nel procedere per sequenza progressiva, e cioè il tornare indietro anche a metà di una sequenza locale e di lì ripartire improvvisamente con una nuova serie progressiva.

Tutto quanto evidenziato come significativo, da un'analisi condotta dal prof. dom Adalbert de Vogüé anche su diversi altri dettagli pure filologici, consolida e promuove la tesi dell'identità di autore tra i due documenti: Eugippio¹⁵.

for Further Research, in *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia, IV/1, ed. M. STAROWIEYSKI, Tyniec – Cracow 1995, 135-161.

¹⁴ Cf. BASILIUS CAESARIENSIS, *Regula* [*a Rufino latine versa*], CSEL 86.

¹⁵ Cf. M.M. GORMAN, *The Manuscript Tradition of Eugippius, 'Excerpta ex operibus sancti Augustini'*, RBen 92 (1982) 7-32, 229-265.

Il confronto, invece, della *Regula* con la *Vita sancti Severini* riscontra minor somiglianza per il fatto in sé della diversità di genere letterario. Comunque, le affinità più evidenti sono anche importanti: conformità linguistica e stilistica, contenutistica sul valore della preghiera incessante e della vita comune. Vi è, inoltre, la strana corrispondenza tra i quarantasei capitoli nei quali Eugippio articola la *Vita sancti Severini* e i quarantasei estratti di autori diversi con i quali il redattore del codice manoscritto *Parisinus Latinus* 12634 – rinominato „*Codice E*” – ha composto il centone da lasciare in eredità monastica e spirituale ai religiosi congregati nel monastero di san Severino, come informa appunto il menzionato sant’Isidoro di Siviglia. Coincidenza fortuita oppure, perseguendo uno schema logico di continuità e d’interpretazione di un certo ideale ascetico, maturato dal carisma del fondatore nell’esperienza dei suoi discepoli, intendimento preciso voluto da Eugippio?¹⁶

Dunque, la *Regula* di Eugippio, dopo circa cinquant’anni dall’ipotesi del suo ritrovamento e circa quaranta di certezze filologiche sulla sua identità con il codice manoscritto del „*Codice E*”, vide finalmente anche un’edizione, una traduzione italiana¹⁷ che, come si auspicava, potesse contribuire a farne ulteriormente diffondere e approfondire la conoscenza, e a restituirle quel giusto riconoscimento tra i testi di letteratura monastica antica fino ad ora negatole dall’oblio prima e, forse, da erroneo pregiudiziale disinteresse dopo.

Infatti, molto essa ha ancora, certamente, da svelare e da spiegare agli studiosi di patristica e di spiritualità in vari ambiti delle scienze umanistiche, storiche e teologiche, se collocata come merita, anche nell’insieme

¹⁶ A. DE VOGÜÉ, *Quelques observations nouvelles sur la Règle d’Eugippe*, “Benedictina” 22 (1975) 31-41: l’insigne studioso qui presenta la nuova divisione in capitoli e versetti da lui apposta al testo e già introdotta nell’edizione critica pubblicata in CSEL 87. I quarantasei capitoli ancora considerati in analisi precedenti, sono ripartiti in quarantadue come segue: la “Regola” di sant’Agostino d’Ippona di prefazione al documento, prima fuori serie, diviene il capitolo I; i capitoli I-II, III-VI e XXX-XXXI unificati divengono rispettivamente i capitoli II, III e XXVII. Cf. anche: C. LEYSER, *Shoring fragments against ruin? Eugippius and the six-century of the florilegium*, in *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, ed. W. POHL – M. DIESENBERGER, Wien 2001, 68-70; J. HOFMANN, *Das Werk des Abtes Eugippius. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes*, ZKG 109 (1998) 293-305; A. DE VOGÜÉ, *Regola Eugippi*, in DIP VII 1575-1576; F. VILLEGAS – A. DE VOGÜÉ, *Praefatio*, in *Eugippii Regula*, CSEL 87, Vindobonae 1976, VII-XX.

¹⁷ Cf. B. DEGÓRSKI – L. MIRRI, *Eugippio. La Regola*, Collana di Testi Patristici 183, Roma 2005.

delle regole monastiche prebenedettine, dalla raccolta delle quali è rimasta sempre esclusa.

Dopo l'edizione critica del suo testo latino nel 1971, l'edizione curata molto bene dal prof. dom Adalberto de Vogüé, O.S.B., e dal prof. Fernando Villegas per la rinomata e diffusa collana del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL 87), l'inserimento nella quale le ha dato come investitura ufficiale tra le opere di letteratura cristiana antica, la *Regula* di Eugippio ha conosciuto soltanto, sulla base della citata edizione critica latina, la traduzione in lingua polacca, curata dal prof. don Kazimierz Obrycki nel volume delle opere di Eugippio pubblicato a Varsavia nel 1985 per la collana "Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy" [Scritti di Autori Cristiani Antichi] (PSP 32/1), versione successivamente ripresentata nel 1996, insieme alla *Vita sancti Severini*, nella edizione dell'Abbazia benedettina di Tyniec, presso Cracovia, per la collana "Źródła Monastyczne" [Fonti Monastiche] (ŻM 13)¹⁸. Nello stesso anno, a Innsbruck, è stata pubblicata anche una versione in lingua tedesca, curata dal padre cisterciense Maximilian Krausgruber, con un utile e ben fatto commento e un'adeguata analisi del testo edito della *Regula Eugippii*¹⁹.

* * *

L'attualità di un testo monastico così ponderato per saggezza umana e così esigente nella perfetta sintonia con la sapienza evangelica è innegabile. Il respiro ecumenico travalica la tradizione orientale e occidentale della Chiesa: è una *Regula* che parla al cuore dell'uomo per offrirgli l'"istruzione" della "pace vera", "non come la dà il mondo" (Gv 14, 27), perché è quella riposta nel primato della carità di Cristo.

Il Vangelo viene qui ripresentato come forza prorompente nella storia e nella persona umana. La carità è per il nostro Eugippio la pedagogia che il Vangelo inaugura per educare interiormente l'essere umano responsabilizzandolo. La sua potenza, infatti, lo libera dall'oppressione e dallo sbandamento di se stesso, perché lo conduce sia verso l'Altissimo che anche verso il prossimo. Il resto viene compiuto ed attuato dalla amorosa paternità

¹⁸ Cf. K. OBRYCKI, *Eugipiusz. Żywot Św. Seweryna. Regula*, ŻM 13, Tyniec – Kraków 1996.

¹⁹ Cf. M. KRAUSGRUBER, *Die Regel des Eugippius. Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar*, Innsbruck 1996.

di Dio, per i meriti della redenzione compiuta dal Figlio di Dio e per il dono santificante e vivificante dello Spirito Santo Paraclito, il quale “guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16, 13).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Regula*, in *La Règle de saint Augustin*, Collection des Études Augustiniennes, ed. L. Verheijen, Paris 1967.

BASILIUS CAESARIENSIS, *Regula [a Rufino latine versa]*, CSEL 86.

CASSIODORUS, *De institutione divinarum et saecularium litterarum*, in CASSIODOR, *Institutiones divinarum et saecularum litterarum*, ed. W. BÜRSGENS, Freiburg 2003.

EUGIPPIUS, *Epistula ad Probam*, CSEL 9/1, 1-4.

EUGIPPIUS, *Regula*, in *Eugipii Regula*, CSEL 87, ed. F. VILLEGAS – A. DE VOGÜÉ, Vindobonae 1976.

EUGIPPIUS, *Vita S. Severini*, CSEL 9/2 e SCh 374.

HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistulae*, CSEL 56.

ISIDORUS HISPALENSIS, *De viris illustribus*, PL 83, 1081-1106.

Regula Magistri, SCh 105-106.

Studi

BUEDINGER M., *Eugippius. Eine Untersuchung*, “Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien” 91 (1978) 793-814.

CAPPUYNS M., *Eugippius*, DHGE XV 1376-1378.

DEGÓRSKI B., *Il primissimo monachesimo nell’Africa Latina*, VoxP 29 (2009) 591-598.

DEGÓRSKI B., *Św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, in *W pedagogicznej służbie narodów*, ed. M. WŁOSIŃSKI, Włocławek 2009, 123-133.

DEGÓRSKI B., *De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, in *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmery pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. Rocznicy Urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, ed. S. KUNIKOWSKI, Włocławek 2015, 103-115.

DEGÓRSKI B., *La Chiesa e la vita monastica in sant’Agostino*, in *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, ed. A.A. NAPIÓRKOWSKI, Cracoviensis cogitatio

Ecclesiae 10, Kraków 2019, 177-192.

DEGÓRSKI B., *Le fonti e le tematiche teologiche della Regula di Eugippio*, VoxP 75 (2020) 89-120.

DEGÓRSKI B. – MIRRI L., *Eugippio. La Regola*, Collana di Testi Patristici 183, Roma 2005.

DEGÓRSKI B. – MIRRI L.M., *Eugippio Abate. La Regola*, in EUGIPPIO ABATE, *Opere*, ed. A. GENOVESE, Scrittori della Chiesa di Aquileia 7, Roma – Aquileia 2012, 139-249.

GENESTOUT A., *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 12634*, "Scriptorium" 1 (1946/47) 129-142.

GORMAN M.M., *The Manuscript Tradition of Eugippius*, "Excerpta ex operibus sancti Augustini", RBen 92 (1982) 7-32, 229-265.

HÄUSSLING A.A., *Das Commemoratorium des Eugippius und die Regula Magistri und Regula Benedicti*, in *Regulae Benedicti Studia*, ed. B. JASPERS – E. MANNING, Annuaire Internationale 5, Hildesheim 1977, 33-42.

HOFMANN J., *Das Werk des Abtes Eugippius. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes*, ZKG 109 (1998) 293-305.

KRAUSGRUBER M., *Die Regel des Eugippius. Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar*, Innsbruck 1996.

LAWLESS G., *An Overview of Augustine's Monasticism and some Suggestions for Further Research*, in *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. STAROWIEYSKI, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica. Studia 4/1, Tyniec – Kraków 1995, 135-161.

LECLERCQ H., *Eugippius*, DACL V 702-704.

LECLERCQ J., *Autour d'un manuscrit de la Règle du Maître*, RBen 57 (1947) 210-212.

LEYSER C., *Shoring fragments against ruin? Eugippius and the six-century of the florilegium*, in *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, ed. W. POHL – M. DIESENBERGER, Wien 2001, 68-70.

NOLL R., *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin*, Berlin 1963.

OBRYCKI K., *Wstęp*, in *Eugipiusz. Żywot Św. Seweryna. Reguła*, ed. K. OBRYCKI, ŻM 13, Tyniec – Kraków 1996, 38-44.

PLINVAL G. DE, *Eugippius*, DSp IV 1684-1685.

SINISCALCO P., *Il numero primitivo degli Excerpta di Eugippius*, REAug 10 (1964) 331-342.

TAMBURRINO P., *La Regula Magistri e l'origine del potere abbaziale*, CCist 28 (1966) 160-173.

VANDERHOVEN H. – MASAI F., *La Règle du Maître. Aux sources du monachisme bénédictin. I: La Règle du Maître. Édition diplomatique des manuscrits latins*

12205 et 12634 de Paris, par dom H. VANDERHOVEN et F. MASAI avec la collaboration de P.B. CORBETT, Publications de Scriptorium 3, Bruxelles – Paris – Anvers – Amsterdam 1953.

VILLEGAS F. – VOGÜÉ A. DE, *Praefatio*, in *Eugippii Regula*, CSEL 87, Vindobonae 1976, VII-XX.

VOGÜÉ A. DE, *La Règle d'Eugippe retrouvée?*, RAM 47 (1971) 233-265.

VOGÜÉ A. DE, *Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe*, "Benedictina" 22 (1975) 31-41.

VOGÜÉ A. DE, *Regula Eugippii*, DIP VII 1575-1576.

A SHORT HISTORY OF THE DISCOVERY AND PUBLICATION OF THE *REGULA* OF EUGIPPIUS

S u m m a r y

The article briefly presents the history of the discovery by Fr. Adalbert de Vogüé, O.S.B., "Rules" by Eugippius and its first and so far only critical edition (cf. Eugippius, *Regula*, in *Eugippii Regula*, CSEL 87, ed. F. Villegas – A. de Vogüé, Vindobonae 1976).

Before the discovery of the "Rule", it was known about its existence on the basis of the testimony of St. Isidore of Seville (cf. *De viris illustribus* 26, 34). Nevertheless, this text was considered lost.

In 1953, H. Vanderhoven, F. Masai and P.B. Corbett published a diplomatic edition of the manuscripts *Parisinus Latinus* 12205 and *Parisinus Latinus* 12634, which contained the anonymous *Regula Magistri*.

Preparing the critical edition of this work twenty years later, Fr. Adalbert de Vogüé noted that *Parisinus Latinus* 12643 also contains an anthology of monastic texts arranged in the form of a true monastic rule. Analyzing these texts carefully, Fr. Adalbert de Vogüé showed that they formed the very "Rule" of Eugippius, which was considered lost.

KRÓTKA HISTORIA ODNALEZIENIA I WYDANIA “REGUŁY” EUGIPIUSZA

Streszczenie

Artykuł w zwięzły sposób przedstawia dzieje odnalezienia przez o. Adalberta de Vogüé O.S.B. “Reguły” Eugipiusza oraz jej pierwszego i jak dotąd jedyne wydania krytycznego (por. Eugippius, *Regula*, in *Eugipii Regula*, CSEL 87, ed. F. Villegas – A. de Vogüé, Vindobonae 1976).

Przed odnalezieniem „Reguły” wiadano o jej istnieniu na podstawie świadectwa św. Izydora z Sewilli (por. *De viris illustribus* 26, 34). Tekst tej „Reguły” uważano jednak za zaginiony.

W 1953 roku H. Vanderhoven, F. Masai i P.B. Corbett przygotowali wydanie *dyplomatyczne* (dokładnie odtwarzające wersję oryginalną) dwóch kodeksów rękopiśmiennych *Parisinus Latinus* 12205 i *Parisinus Latinus* 12634, które zawierały tekst anonimowej *Regula Magistri*.

Przygotowując dwadzieścia lat później wydanie krytyczne tejże *Regula Magistri*, o. Adalbert de Vogüé zauważył, iż kodeks rękopiśmienny *Parisinus Latinus* 12643 oprócz „Reguły Mistrza” zawiera także antologię tekstów monastycznych ułożonych w postaci prawdziwej reguły mniszej. Badając dokładnie te teksty, o. Adalbert de Vogüé wykazał, że tworzą one właśnie ową “Regułę” Eugipiusza, którą uważano za zaginioną.

Benedykt Pluta *OSPPE*

GLORIA Z MSZY WIELKANOCNEJ LUX ET ORIGO

Chorał gregoriański jest właściwym śpiewem liturgii rzymskiej, a we współczesnym świecie liturgii jest często pomijany i zapomniany. Śpiew ten jakże bardzo przepełniony Pismem Świętym, sprzyja kontemplacji, medytacji i stwarza atmosferę modlitwy. Chorał gregoriański napełnia nasze serca obecnością Boga i uczy nas kapłanów, jak celebrować Świętą Liturgię. Jeśli jest śpiewem własnym naszej liturgii, powinien zajmować w świętych czynnościach pierwsze miejsce wśród innych rodzajów śpiewu. Chorał jest bardzo mocno związany z liturgia, do tego stopnia, że to liturgia decyduje o doborze repertuaru gregoriańskiego, będąc dla niego punktem wyjścia. „Chorał i liturgia to jedna, organiczna, nierozzerwalna całość; liturgia to element życiowy dla chorału gregoriańskiego; liturgia i chorał to dusza i ciało; jak ciało bez duszy istnieć nie może, tak zamiera chorał bez liturgii”¹.

Śpiew gregoriański jest ściśle związany z rocznym cyklem liturgicznym. Repertuar gregoriański jest szczegółowo wyznaczony na wszystkie okresy roku liturgicznego, na konkretne uroczystości, święta, a nawet na określone dni i na poszczególne części liturgii. Konsekwencją tego jest niemożliwość dopuszczania jakichkolwiek manipulacji tymi utworami, żadna melodia w chorale gregoriańskim nie istnieje w oderwaniu od obrzędów i tekstu. Jednym z najpiękniejszych kompozycji gregoriańskich jest Msza I „Lux et origo” – „Światło i Początek”, wykonywana w okresie wielkanocnym i w całości pochodząca z X wieku. Dlatego też postanowiłem w moim artykule zaprezentować Głorię z mszy wielkanocnej. Naszą podróż roz-

¹ W. GIEBUROWSKI, *Chorał gregorjański w Polsce od XV do XVII wieku : ze specjalnym uwzględnieniem tradycji i reformy oraz chorału piotrkowskiego*, Księgarnia Gebethnera i Wolfa, Poznań 1922, s. 96.

poczniemy od historii hymnu *Gloria in excelsis Deo*, by potem spotkać się z analizą muzyczną.

Historia hymnu *Gloria in excelsis Deo*

Źródła tekstu Gloria należy szukać u początków chrześcijaństwa. To typowa pieśń wykonywana podczas spotkań pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które inspirowały się liturgią synagogałną. Pieśni te znajdowały się w zbiorach tzw. psalmów niebiblijnych², których nie uznano za kanoniczne. Jak pisze Jungmann w swoim dziele *Missarum sollemnia*, mamy trzy główne wersje Glorii: grecką wersję z *Konstytucji Apostolskich*, syryjską wersję liturgii nestoriańskiej i grecką z liturgii bizantyjskiej, która występuje również w Kodeksie aleksandryjskim Nowego Testamentu³. Wersja łacińska pochodzi z Antyfonarza z Bangor (690), która zawiera tłumaczenie wersji z Kodeksu aleksandryjskiego. Znajdujemy ją również w Psalterzu opactwa Sankt Gallen z IX wieku, w mszale Bobbio (VII/VIII wiek). W Antyfonarzu z Bangor znajdujemy ten tekst jako hymn w nieszporach i Jutrzni⁴. Wersja grecka różni się od wersji łacińskiej. Jest dłuższa i kończy się trisagionem oraz doksologią: Chwała Ojcu. Gloria pojawiła się w greckim Kościele podczas porannej modlitwy, jutrzni, nigdy podczas liturgii eucharystycznej⁵.

Nasz tekst składa się z trzech części: ze śpiewu aniołów podczas nocy Bożego Narodzenia, tzn. wysławiania Boga i wzywania Chrystusa. Pierwsza część wychwala Boga i pokazuje, że człowiek jest Mu winien pełne uwielbienie. Autor posługuje się fragmentem z Ewangelii Łukasza 2, 14, czyli słowami aniołów zapowiadających pasterzom narodziny Zbawiciela: *Gloria in excelsis Deo*⁶. Kiedy w Biblii znajdujemy termin „chwała” lub „chwała Boża”, widzimy, że pierwszym objawieniem chwały Bożej jest

² B. NADOLSKI - M. RUCKI, *Hymn Chwała na wysokości Bogu i aklamacja Kyrie eleison*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 13.

³ J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Torino 1953, s. 284-285.

⁴ B. NADOLSKI - M. RUCKI, *Hymn Chwała na wysokości Bogu i aklamacja Kyrie eleison*, dz. cyt., s. 10.

⁵ M. ŁAWRESZUK, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014, s. 397.

⁶ B. NADOLSKI - M. RUCKI, *Hymn Chwała na wysokości Bogu i aklamacja Kyrie eleison*, dz. cyt., s. 9.

dzieło stworzenia. Chwałą Boga jest Jego obecność. Bóg jest pełen chwały w swoich dziełach, w tym, co uczynił. Najwyższym przejawem tej chwały Bożej (hebr. *Kebođ*) w planie stworzenia jest człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga. *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, to ludzie łaski Pańskiej, ludzie, którym zapowiadana jest radosna nowina o Królestwie Bożym⁷.

Druga część hymnu dotyczy Boga Ojca: *Laudamus Te, benedicimus Te, adoramus Te, glorificamus Te, Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam, Domine Deus, Rex caelestis, Deus Pater omnipotens*. Pierwszy element tej części składa się z czasowników, które wyrażają ludzką aktywność: „wychwalamy Cię, błogosławimy, adorujemy, dziękujemy”. Ostatni element tej części hymnu zawiera dwa tytuły Boga: Bóg - Król Niebios i Bóg - Ojciec Wszchemogący. *Domine Fili Unigenite, Jesu Christe* - podobnie jak Ojciec, Syn nazywany jest także Panem: Panem, Jednorodzonym Synem. Określenie Pan - *Kyrios* wyraża imię Boga. *Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris* - w tym wersecie poznajemy imię Zbawiciela, *Agnus Dei*. Według Jungmanna, nazwa *Agnus Dei* uosabia najgłębsze miłosierdzie naszego Pana. Potem następuje prośba o miłosierdzie: zmiłuj się nad nami, przyjmij nasze błaganie. Jungmann wyjaśnia, że tytuł *Agnus Dei* odnosi się do triumfu, w którym Baranek Boży, czyli Jezus Chrystus, zostaje wyniesiony „na prawicę Ojca”. *Quoniam Tu solus Sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus, Jesu Christe, Cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen*⁸. Teraz następuje wyznanie wiary, że Jezus Chrystus jest Świętym, to znaczy Bogiem, ponieważ tylko Bóg jest źródłem wszelkiej świętości. Po raz kolejny wyznajemy, że Jezus jest Panem.

Według Jungmanna, po przywołaniu imienia Chrystusa, następuje potężny końcowy akord hymnu, otwarcie na Trójkę: „Jezus Chrystus - z Duchem Świętym - w majestacie Boga Ojca”. Nasza pieśń, która rozpoczęła się uwielbieniem Boga, kończy się uwielbieniem Chrystusa⁹.

Hymn Gloria nie był przeznaczony do śpiewania podczas Mszy w Kościele łacińskim. W *Liber Pontificalis* z 530 r. znajdujemy informację, według której papież Telesfor, który rządził Kościołem w latach 125-136, zaczął odprawiać nocną mszę w święto Narodzenia Pańskiego, podczas której zaśpiewał ten hymn anielski. Wielu autorów przypisywało także

⁷ J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, dz. cyt., s. 287.

⁸ Tamże, s. 287-289.

⁹ Tamże, s. 290.

temu papieżowi „ukończenie” hymnu. Inni twierdzili, że znaczna część hymnu została napisana przez Doktora Kościoła z IV wieku, św. Hilarego z Poitiers. To przekonanie wypływa raczej z faktu, że to on przetłumaczył istniejący już hymn z greki na łacinę. Do czasów św. Symmachusa (498-514) hymn ten śpiewano tylko raz w roku, tylko podczas mszy papieskiej w noc Bożego Narodzenia. Papież ten nakazał, aby śpiewano go także podczas niedzielnej Mszy Świętej, przez cały rok oraz podczas większych uroczystości u Świętego Jana na Lateranie, na przykład podczas wspomnienia męczenników. Z czasem biskupi mogli go śpiewać także w swoich katedrach, ale tylko w okresie Wielkanocy, a potem także w niedziele i święta. Stopniowo przywilej ten uzyskiwali również kapłani, ale tylko w Wigilię Paschalną oraz w dniu święceń. Pod koniec XI wieku wszyscy księża mogli śpiewać hymn w każdy dzień świąteczny (z wyjątkiem Adwentu i Wielkiego Postu)¹⁰. Popularny stał się również zwyczaj śpiewania go podczas mszy wotywnych ku czci Najświętszej Maryi Panny i świętych aniołów. Od XI wieku do tekstu podstawowego zaczęto dodawać dodatkowe wersety. Były one bardzo popularne zwłaszcza w mszach wotywnych ku czci Najświętszej Maryi Panny, np. w tzw. „Missale Sarum” po słowach „Filius Patris”, dodano „Primogenitus Mariae Virginis Matris”. Zakazy władz kościelnych dotyczące tej praktyki nie przyniosły żadnego skutku. Kiedy jednak w 1570 roku papież Pius V ostro ją potępił, rozszerzone wersje hymnu zaczęły zanikać¹¹.

Hymn Gloria był już od swoich początków śpiewem wspólnoty. Początkowo intonowany był przez papieża, który zajmował miejsce przy katedrze, a po zakończeniu Kyrie zwracał się do ludzi, śpiewając pierwsze słowa: *Gloria in excelsis Deo*. Natomiast, gdy kapłan miał go zaintonować, najpierw całował ołtarz po stronie Epistoły i pozostając w tym samym miejscu, rozpoczynał hymn. Od XII wieku miejsce, w którym rozpoczyna się hymn anielski, zostało przeniesione na środek ołtarza.

Dzisiaj hymn Gloria jest śpiewany podczas Mszy Świętej prawie zawsze, gdy w liturgii godzin (Godzinie Czytań) pojawia się *Te Deum*, kolejny starożytny hymn Kościoła. Gloria śpiewa się w niedziele i święta, ale nie wolno jej śpiewać w okresie Wielkiego Postu i Adwentu (z wyjątkiem

¹⁰ B. NADOLSKI - M. RUCKI, *Hymn Chwała na wysokości Bogu i aklamacja Kyrie eleison*, dz. cyt., s. 16-17.

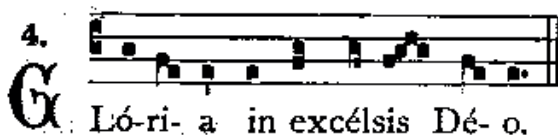
¹¹ J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, dz. cyt., s. 290.

Rorat - mszy wotywnych o Najświętszej Maryi Pannie w Adwencie)¹².

Jak podkreśla *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, gdzie przewidziano hymn Gloria, nie można go zastąpić żadnym innym tekstem ani śpiewem. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* w punkcie 53 mówi o Gloria: „*Chwała na wysokościach* to starochrześcijański i czcigodny hymn, w którym Kościół zgromadzony w Duchu Świętym uwielbia oraz błaga Boga Ojca i Baranka”¹³.

Analiza muzyczna hymnu *Gloria z Mszy Lux et Origo*

Pierwsza msza nosi nazwę *Lux et Origo* i jest śpiewana w okresie wielkanocnym. Termin *Lux et Origo*, oznacza Światło i Początek i nawiązuje do pierwszych słów starożytnych tropów.




Melodia Glorii z Mszy *Lux et Origo* jest napisana w czwartym tonie¹⁴, czyli w tzw. *deuterus plagalis* i charakteryzuje się dużą obecnością ozdobnych melodii, aby lepiej wyrazić paschalny charakter. W całym utworze przejawia się motyw stonowanej radości, która wyraża jednocześnie spokój i ciepło, jak sugeruje już intonacja.

¹² Tamże, s. 291-292.

¹³ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 53, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2004, s. 28.


¹⁴ SZKOŁA ŚWIĘTEGO GRZEGORZA, *Laus in Ecclesia. Szkoła śpiewu gregoriańskiego*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2013, s. 18.

ambito melodico di quinta



Et in tér-ra pax homí-nibus bó-nae vo-luntá-tis.

SOL



Laudámus te. Benedí-ci-mus te. Adorámus te. Glo-ri-fi-cámus te.

LA SI SOL LA

W wersecie: *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, melodia porusza się w sposób sylabiczny albo też można powiedzieć lekko ozdobny (maksymalnie dwie lub trzy nuty na sylabę) w melodycznych granicach kwinty. Następnie mamy różność kadencji na końcu poszczególnych werse-tów. Słowo *voluntatis* kadencja na sol, *laudamus te* kadencja na la i znowu *benedicimus te* na si, i *glorificamus te* na la. W rzeczywistości te kadencje krążą wokół repercutio (nuta la), nadają ton uczuciowy, pełniący funkcję preambuły do kolejnych formuł, które są bardziej imponujące.

arco melodico



Adorámus te.

Adoramus Te prezentuje się jako mały łuk melodyczny, który posiada w sylabie -ra najwyższy punkt melodii. Ten muzyczny zabieg, który można znaleźć również w innych mszach, takich jak *De Angelis* czy *Cum Iubilo*, można powiązać ze starożytnym gestem pokłonu w tym wersecie.

* intervalli di terza

Glo-ri-fi-cámus te. melisma su sillaba "te"
(Dio Padre)

Jeśli w poprzednich wersetach chwała Boża została wyrażona w charakterze spokoju i wyciszenia, to tutaj gloryfikacja Boga potrzebuje więcej dynamizmu. W rzeczywistości melodia jest tutaj bardziej ozdobna niż poprzednie: kładzie się nacisk na intonowanie interwałów tercji, a nie nut bliskich (sekundy). Znajdujemy tutaj także melizmat na ostatniej sylabie, który wyraża majestat samego Boga.

ambito melodico di sesta

Grá-ti-as ágimustí-bi propter mágnam gló-ri-am tú-am.

Również w następującym wersecie: *Grátias ágimus tibi propter magnam glóriam tuam*, oddawanie chwały Bogu wyraża się w bardzo zróżnicowanym łuku melodycznym, który rozciąga się w zakresie seksty.

carattere più animato

Dómine Dé-us, Rex caeléstis, Dé-us Pá-ter omni-pot-ens.

carattere più calmo

Dómine Fi-li unigéni-te Jé-su Christe.

di contrasto

simili nella struttura della forma

carattere più animato

Dó-mi-ne Dé-us, Agnus Dé-i, Fí-li-us Pá-tris.

Te trzy aklamacje nieco bardziej ożywiają melodię, zwłaszcza pierwsza i trzecia, które, mając ten sam początek, są też bardziej zbliżone

formą. Kontrastuje z nimi druga aklamacja, *Domine Filii*, która ma spokojniejszy charakter.

cfr. Gratia agimus tibi

1
Qui tollis peccata mundi, mi-se-re-re no-bis.

2
Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram.

3
Qui sedes ad dexteram Patris, mi-se-re-re no-bis.

le tre frasi creano una progressione ascendente, toccando note sempre più alte

Trzy inwokacje, wyrażające prośbę, są ułożone w określonej kolejności wznoszącej się. Pierwsza jest prosta i obraca się wokół kilku nut. *Miserere nobis* prawie całkowicie podejmuje melodię *gratias agimus tibi*. Druga inwokacja jest wyższa i dotyka nut re i mi. Trzecia jest jeszcze bardziej żywa, wibrująca i zaczyna się skokiem kwinty, który natychmiast sugeruje wielkość i wspaniałość Boga. Zakończenie frazy *miserere nobis*, złożonej z nut stojących blisko siebie, nadaje spokojniejszy charakter trzeciej inwokacji, wyrażając słowa przebaczenia ze strony Boga, dając nam ufność.

melodie nate da piccole modifiche di quelle precedenti già incontrate *Cfr. Domine Filii*

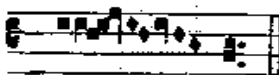
Quoniam tu solus sanctus. Tu solus Dominus. Tu solus Altissimus, Iesu Christe.

Cum Sancto Spiritu, in gloria Dei et Patris.

Trzy *Quoniam*, wychwalające Boga, składają się z modyfikacji poprzednich tematów. Te w rzeczywistości ulegają niewielkim zmianom, które tworzą nową, ale podobną melodię. *Iesu Christe* zawiera dokładnie taką

samą melodię jak w wersecie *Domine Filii Unigenite, Iesu Christe. Cum Sancto* podejmuje wibrujący skok kwinty już napotkanej w *Qui sedes*, po czym widzimy *scandicus in quilisma* i *climacus* w *Dei Patris*.

lungo e dolce
melisma sulla sillaba
"a-"



A- men.

Znaczenie radości i świętowania, które objawia się do tej pory, znajduje swój największy wyraz w długim melizmatycznym rozkwicie, jaki napotyka się w ostatnim słowie, czyli amen. Tym podsumowującym słowem, ozdobionym delikatnym następstwem nut, kończącym się na mi, zostaje oddany majestatyczny i radosny charakter okresu wielkanocnego.

Zakończenie

Chorał gregoriański pomaga żyć liturgią. Śpiew gregoriański stwarza nie tylko muzyczne środowisko i piękny dodatek do liturgii, ale zgodnie z Motu Proprio św. Piusa X jest integralną częścią liturgii i przyczynia się do realizacji zadania i ostatecznego celu liturgii. Stosowanie śpiewu gregoriańskiego w liturgii pomaga nam bardziej zintegrować się z myślą i życiem liturgicznym Kościoła. Śpiew chorału gregoriańskiego ma silny i głęboki wpływ na wiernych. Jest formą aktywnego uczestnictwa w świętych tajemnicach. Śpiew gregoriański staje się dla wiernych źródłem głębokiego i autentycznego doświadczenia liturgicznego.

Św. Augustyn powiedział: *Cantare amantis est*. Jego słowa nie straciły dzisiaj na aktualności. Dzięki śpiewowi gregoriańskiemu w duszach wielu wiernych rośnie miłość do samej liturgii. Wreszcie śpiew gregoriański pomaga nam nabrać trudnej umiejętności modlitwy. Jak powiedział św. Augustyn, kto śpiewa, dwa razy się modli; ja dodałbym, że kto śpiewa chorał gregoriański, modli się trzy razy.

GLORIA DALLA MESSA DI PASQUA LUX ET ORIGO

R i a s s u n t o

Il titolo del mio articolo è “Il *Gloria* della Messa *Lux et Origo*.” Il canto gregoriano è il proprio canto della liturgia romana, e nel mondo di oggi anche dei religiosi è tanto dimenticato. Nel mio articolo ho fatto: l’analisi testuali del gloria, cioè la ricerca sull’origini e sulle fonti; e anche l’analisi musicale del Gloria *Lux et Origo*. Vorrei presentare il suo rapporto con l’azione liturgica e il tempo liturgico.

Per i limiti dell’articolo, mi concentro soltanto sul canto del Gloria della Messa gregoriana per il tempo pasquale così detta *Lux et Origo*. Nella mia ricerca, ho utilizzato una serie di pubblicazioni bibliche che mi hanno aiutato a comprendere il testo di lode e le sue fonti bibliche.

L’opera del famoso liturgista Josef Andreas Jungmann, intitolata: *Missarum solemnia. Origini, liturgia e teologia della Messa romana* si è rivelata molto utile per me, soprattutto quando si tratta della storia di Gloria nella liturgia. Ho scelto la messa per il tempo pasquale *Lux et Origo* perché la Pasqua è la festa più grande per tutti i cristiani, è la celebrazione della risurrezione di Cristo e fonte di speranza per tutti, soprattutto in questo momento difficile.

RECENZJE I OMÓWIENIA

***Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)*, red. Stanisław Fel, Mariusz Zemło, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, 658 stron (ISBN 978-83-8061-808-4)**

Osiemdziesiąta rocznica urodzin Księdza Profesora Janusza Mariańskiego, wybitnego socjologa religii, dla jego uczniów i przyjaciół stała się okazją do wydania książki pamiątkowej. Jest to dzieło szczególnej rangi. Obrazuje naukową biografię Księdza Profesora, jak również jest wyrazem wdzięczności tych, których obecność na niwie socjologii naznaczona jest jego inspirującą twórczością.

Księgę otwierają listy gratulacyjne. Jest ich w sumie 44. Mają one zróżnicowany charakter. Niektóre koncentrują się wprost na jubileuszu Księdza Profesora, inne zaś nawiązują do podniosłego wydarzenia, jakim było nadanie mu przez Senat Uniwersytetu Śląskiego tytułu Doktora Honoris Causa (uroczystość wręczenia odbyła się w dniu 3 grudnia 2019 r.). W tym miejscu warto przywołać chociażby jeden list, który zamieszczony został jako pierwszy. Biskup Edward Frankowski z Sandomierza pisze w nim między innymi takie oto słowa: „Swoją pracą naukową, jako uczonego, klasyk polskiej socjologii religii, wspaniałym stylem uprawiania nauki Profesor [Mariański] zyskał miano wielkiego Mistrza. Solidna praca akademicka oraz olbrzymie osiągnięcia naukowe mogą być wzorem dla następnych pokoleń studentów i pracowników nauki. Wybitne walory osobowe Jubilata budzą respekt i szacunek oraz sprawiają, że inni chętnie współpracują z Profesorem, ciesząc się z ubogacających ich relacji oraz satysfakcjonujących osiągnięć” (s. 13).

Dzieło składa się z czterech zasadniczych rozdziałów. Pierwszy z nich stanowi swego rodzaju wgląd w życie i działalność naukowo-badawczą, dydaktyczną i organizacyjną Księdza Mariańskiego. Zawiera okolicznościowe teksty uznanych i cenionych polskich socjologów: Józefa Baniaka, ks. Cypriana Rogowskiego, Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Mariusza Zemły.

Rozdział drugi odznacza się - że się tak można wyrazić - niekonwencjonalnym charakterem. W szczególności jest swego rodzaju narracją wydarzenia, jakim był XIV Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, który odbył się w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim w dniach 8-11 września 2010 roku. Podczas Zjazdu

miał miejsce benefis pt. *Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański - Uczony, Mistrz, Przyjaciół* (z okazji 70. rocznicy urodzin), zorganizowany przez Sekcję Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Wygłoszono wówczas 11 laudacji, zaś zwieńczeniem całego wydarzenia było wręczenie Jubilatowi jego portretu z odpowiednią dedykacją. Księga niniejsza publikuje tę dedykację (s. 135), jak również teksty tych laudacji, które zostały przekazane na piśmie (s. 137-171).

Końcowa część rozdziału drugiego poświęcona jest sprawie nadania Księdzu Mariańskiemu doktoratu Honoris Causa, o czym już była mowa powyżej. Opracowanie to posiada ogromną wartość dokumentacyjną, gdyż stanowi zbiór rzeczowych informacji o samej uroczystości, prezentując teksty recenzji, laudacji, wykładu doktora honorowego i okolicznościowych przemówień.

Rozdział trzeci zawiera zapis wywiadów radiowych oraz wywiadów prasowych, recenzji wydawniczych, ekspertyz i wspomnień. Można raz jeszcze ogarnąć refleksją to, co Ksiądz Profesor mówił niegdyś między innymi w Radiu Watykańskim czy katowickim radiu eM 107.6 FM.

Ostatni rozdział, czwarty, stanowi szczegółowy wykaz dorobku naukowo-badawczego Księdza Mariańskiego. Całość osiągnięć została uwzględniona w ramach trzech części: 1. Bibliografia jego prac naukowych w latach 1972-2020 (s. 489-588); 2. Wykaz prac publikowanych i niepublikowanych o ks. Januszu Mariańskim w latach 1980-2020 (s. 589-634); 3. Wykaz prac doktorskich, magisterskich i licencjackich napisanych pod jego kierunkiem (s. 635-658).

Gdy czyta się rozmaite księgi pamiątkowe, zwłaszcza te, które dotyczą aktywności naukowej, nierzadko można odnieść wrażenie, iż są to grzecznościowe laurki, które stanowią cenną narrację o przywoływanym pamięcią człowieku, ale niewiele mają wspólnego z autentycznym świadectwem o jego ludzkiej postawie. Tego rodzaju uwagi nie można odnieść do niniejszego dzieła. Analizując dorobek naukowo-badawczy Księdza Mariańskiego i wypowiedzi jego Uczniów i Przyjaciół, niepodobna nie odnieść wrażenia, że jest on Mistrzem wyjątkowym, którego wdzięk naukowy wpisuje się w misterium kapłaństwa. Jego zainteresowania na polu socjologii religii, a także socjologii moralności bynajmniej nie kolidują z tożsamością kapłańską. Wystarczy nadmienić, że do grona jego Przyjaciół należą także ludzie będący na dystans wobec etosu chrześcijańskiego.

W sumie księga zdaje się być wspaniałym świadectwem postawy naukowej Księdza Profesora, który uprawiając tak delikatną poznawczo socjologię religii, potrafi przekraczać bariery paradygmatu pozytywistycznego i wchodzić na nowe drogi poznania prawdy o człowieku jako istocie religijnej. I czyni to z naukową pasją i religijną wrażliwością wobec misterium Boga i człowieka. Jest to chyba najważniejsza przesłanka, choć oczywiście nie jedyna, dla której warto było tę księgę opracować i wydać nakładem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Jan Mazur *OSPPE*

[O.] Jan Mazur OSPPE, *Religia i polityka. Dylematy współobecności*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2020, 124 strony (ISBN 978-83-8085-980-7)¹

Wzajemne oddziaływania między religią a życiem społecznym, w tym i politycznym, były od samego początku istnienia socjologii religii uprzywilejowaną dziedziną badań naukowych. Chodzi tu o rozpoznanie wzajemnych relacji między religią a gospodarką, pracą, kulturą, polityką, rodziną, wartościami życia codziennego itp. Socjologowie wywodzący się z kręgów kościelnych koncentrowali się przede wszystkim na życiu religijnym grup kościelnych, tylko ubocznie analizowali korelacje religii z różnymi przejawami aktywności świeckiej. Częściej tą problematyką zajmowali się socjologowie wywodzący się z kręgów pozakościelnych. Socjologia polska ma już dzisiaj wiele do powiedzenia na temat relacji religii i polityki, religii i gospodarki, religii i kultury.

Relacje między religią a polityką, zaangażowanie się Kościołów chrześcijańskich w życie publiczne, szczególnie zaś w życie polityczne, należą do problemów niezwykle często dyskutowanych w ostatniej dekadzie XX wieku i w latach późniejszych. Na przykład w Polsce ci, którzy uważali, że model obecności Kościoła w życiu publicznym z okresu tzw. realnego socjalizmu powinien być uznany za normę dla społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego, dość często protestują przeciwko wszelkim formom zwiększania obecności Kościoła w życiu publicznym i przestrzegają przed dążeniami do tworzenia państwa wyznaniowego, zdominowanego wpływami Kościoła katolickiego w społeczeństwie. Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku stało się swoistą modą wyolbrzymianie społecznych i politycznych wpływów Kościoła katolickiego, podkreślanie jakiejś ofensywy instytucji kościelnych i osób z nim związanych, zwłaszcza w zakresie spraw legislacyjnych, a także dostrzeganie niebezpieczeństwa katolickiego fundamentalizmu w naszym kraju (swoiste upowszechnianie strachu przed Kościołem). Lęki przed Kościołem i negatywne postawy wobec jego działalności w sferze publicznej ujawniają się w wielu krajach postkomunistycznych.

Szczególnym przedmiotem krytyki Kościoła jest jego rzekome czy rzeczywiste zaangażowanie się w życie polityczne. Według niektórych socjologów mamy do czynienia w społeczeństwie polskim z wyraźnymi przejawami polityzacji religii, a nawet z szerokim włączaniem się duchowieństwa, a także struktur kościelnych, do życia politycznego. Kościół ze swej strony podkreśla, że jego misja ma przede wszystkim charakter religijny, a nie polityczny, włącza się on w porządek społeczny z powodu implikacji, jakie jego religijna misja ma względem

¹ Niniejszy tekst jest znowelizowaną wersją obszerniejszego omówienia przywołanej pozycji książkowej zawartego w: „Krakowskie Studia Małopolskie” 2020, nr 4 (28), s. 129-137.

życia doczesnego. Pierwszą troską Kościoła jest człowiek i wychowanie sumienia, a tym samym kształtowanie niezbędnej odpowiedzialności. Chodzi o wychowanie sumienia, zarówno w dziedzinie etyki indywidualnej, jak i etyki społecznej. Dokument Episkopatu Polski „W trosce o człowieka i dobro wspólne” z 2012 roku podkreśla, że „wierzący ma prawo do wyznawania własnej religii, indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie. Kościół ma prawo do czynnego uczestnictwa w sprawach publicznych”.

Polityka dobrze rozumiana jest roztropną troską o dobro wspólne. W tym najogólniejszym sensie Kościół musi ujawniać swoją troskę. Bardzo dobitnie określili to Leszek Kołakowski w jednym ze swoich tekstów. „W naszym świecie nie można w dobrej wierze pozostać apolitycznym, więc także Kościół – o tyle, o ile jest częścią kultury – nie powinien rezygnować ze swej politycznej odpowiedzialności lub deklarować się jako instytucja apolityczna. Aktywność polityczna nie oznacza jednak ani identyfikacji z jakąkolwiek istniejącą organizacją polityczną czy politycznym ruchem, ani też traktowania wartości i celów politycznych jako «celu ostatecznego»”. Realizacja tego postulatu – nawet jeżeli jest słuszna – jest niewątpliwie trudna. Kościół bez wątpienia pragnie uczestniczyć w życiu społeczeństwa, ale tylko jako świadek Ewangelii i obce powinny mu być dążenia do zawładnięcia jakąkolwiek dziedziną życia publicznego, która do niego nie należy.

Ten trudny, wielokrotnie dyskutowany, temat dotyczący relacji religii i polityki, Kościoła i polityki, podejmuje wybitny znawca katolickiej nauki społecznej i polityki społecznej Ojciec Profesor Jan Mazur OSPPE (paulin), z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Podstawowa teza tego opracowania, dająca gwarancję rozwiązania dylematu „religia versus polityka”, została już częściowo omówiona we wcześniejszych pracach tego Autora, jak: „Per dialogum ad veritatem. Podstawy dialogu społecznego – perspektywa chrześcijańska” (Kraków 2014); „Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku” (Kraków 2014); „Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia w zarysie” (Kraków 2016).

Rozważania nad godnością ludzką w kontekście politycznym, zawarte w niniejszej książce, opierają się na normatywnej koncepcji osoby ludzkiej, która ma swoje uzasadnienie zarówno naturalne (filozoficzne), jak i nadprzyrodzone (teologiczne). Osoba ludzka z jej godnością nie może stać się tłem czy instrumentem do realizacji innych, bardziej podstawowych celów. Transcendentna godność osoby ludzkiej stanowi wartość najwyższą i legitymizuje inne wartości będące aksjologicznym fundamentem życia społecznego, w tym i politycznego. Ma ona charakter absolutny i niepodważalny, nie może być poddawana w wątpiwość. Godność jako wartość ontyczna domaga się bezwzględnej afirmacji, nie jako coś, co zachodzi w jakimś procesie, lecz jako że istnieje wprost.

Osoba ludzka ze swej istoty jest społeczna, ma charakter relacyjny, ale z racji swej godności przewyższa wszelkie struktury społeczne i organizacje, których celem jest tworzenie i nieustanne doskonalenie warunków dla zaspokojenia

jej pragnień, w celu dążenia do doskonałości moralnej i szczęścia. Godność osobowa człowieka jest wrodzona, nieutralna i uniwersalna, przysługuje każdemu człowiekowi, a osoba ludzka jest podmiotem autonomicznym, rozumnym, wolnym, duchowym i transcendentnym. Nie może być poddana w wątpliwość, zarówno jako godność własna, jak i wszystkich ludzi. Godność osoby nie jest efektem jakichś dodatkowych jakości czy cech, lecz wynika z samej natury człowieka.

Człowiek w swej godności jest kluczem w refleksji o religii w kontekście polityki i o polityce w kontekście religii. Ta podstawowa teza personalizmu społecznego pozwala Autorowi podjąć rzeczowy dyskurs na temat religii i polityki. Zarówno religia, jak i polityka nie są kategoriami czysto abstrakcyjnymi, lecz nader ludzkimi, w które jest zaangażowany – mentalnie i praktycznie – człowiek, zarówno ten wyznający jakąś religię lub niewyznający jej, oraz ten w mniejszym lub większym stopniu uprawiający politykę. W obydwu przypadkach chodzi o tego samego człowieka, który jest ontologicznie niepodzielny. Stanowi on w całej swej różnorodności i wielości form egzystencji podstawę do bardzo ważnych rozważań teoretycznych, opartych na własnych przemyśleniach Autora i ustaleniach z zakresu współczesnej katolickiej nauki społecznej, politologii, teologii społecznej i politycznej, a nawet filozofii społecznej i socjologii.

W rozdziale pierwszym i drugim Jan Mazur OSPPE przedstawia analityczną i syntetyczną zarazem charakterystykę *homo religiosus* i *homo politicus*. Obydwie rzeczywistości należy rozróżniać, ale chodzi przecież zawsze o tego samego człowieka, który jest niejako „skazany”, by integrować w sobie wszystkie wymiary egzystencji ludzkiej, w tym również religię i politykę. Słuszne oddzielenie religii (Kościoła) i państwa, religii i polityki, nie może oznaczać, że religie (Kościoły chrześcijańskie) muszą milczeć w ważnych kwestiach etycznych dotyczących człowieka i społeczeństwa.

Udział Kościoła w życiu publicznym, w tym i politycznym, powinien dokonywać się poprzez aktywną obecność katolików świeckich w życiu społecznym i uczestnictwo w strukturach społeczeństwa. Chodzi o udział świeckich katolików w stowarzyszeniach, w związkach zawodowych, w partiach politycznych respektujących wartości chrześcijańskie itp. Katolik zaangażowany w życie polityczne, czy szerzej w działalność publiczną dla dobra wspólnego, nie może wyrzekać się swoich przekonań religijnych. Kościół jako instytucja i wspólnota ludzi wierzących pragnie angażować się w budowanie społeczeństwa obywatelskiego, w którym będzie szanowana godność człowieka i prawdziwe braterstwo. Nie można jednak sprowadzać misji Kościoła do roli dostarczyciela moralności dla społeczeństwa cierpiącego na deficyty etyczne.

„Kościół nie ma do zaoferowania technicznych rozwiązań i jest «jak najdalej od mieszania się do rządów państw». Ma jednak misję prawdy do spełnienia, w każdym czasie i okolicznościach, dla społeczeństwa na miarę człowieka i powołania. Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad praxis, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie

wartości – a czasem nawet znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osadzać i ukierunkować” (Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate*, 9). Przypomina on także ustawicznie, że wartości i zasady moralne, które są podstawą życia publicznego, nie mogą opierać się jedynie na nietrwałym konsensie politycznym czy społecznym. Kościół swoją działalnością chce utrwalać wartości moralne w społeczeństwie, nie dąży do uzyskania przywilejów, ani nie chce ingerować w sprawy obce swojej misji, lecz chce tylko należycie wypełniać swoją misję.

Misją religii i Kościoła jest wydawanie osądu moralnego również w sprawach, które dotyczą porządku politycznego, gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz (Sobór Watykański II, konstytucja *Gaudium et spes*, 76). Do kompetencji Magisterium Kościoła nie należy dostarczanie technicznych rozwiązań szerokiej problematyki społecznej dzisiejszego świata. Przypomina on podstawowe zasady, które jawią się jako nieodzowne dla rozwoju ludzkiego, w tym i politycznego. Kościół nie proponuje żadnego systemu ekonomicznego, społecznego czy politycznego, ale w świetle podstawowych zasad swojego społecznego nauczania pozwala dostrzec, w jakiej mierze istniejące systemy społeczne są zgodne lub niezgodne z wymaganiami ludzkiej godności. Właśnie z etycznego punktu widzenia piętnuje on warunki życia uwłaczające godności i wolności człowieka.

W rozdziale trzecim („Religia w polityce”), w czwartym („Polityka w religii”) i piątym („Dramaturgia konfliktu”) Autor omawia szczegółowo relacje religii i polityki, ich współobecność nacechowaną także różnymi dynamikami i konfliktami. Wynikają one w rzeczywistości społecznej z faktu zacierania granic między polityką a religią, co przejawia się w sakralizowaniu polityki lub w upolitycznieniu religii, a nawet w próbach ateizacji polityki, czyli dążenia do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer ludzkiego życia publicznego (religia jako sprawa prywatna). U podstaw tych wszystkich rozwiązań teoretycznych i praktycznych leżą błędne ujęcia relacji „religia – polityka”, podstawowy błąd antropologiczny, czyli zafałszowany obraz człowieka. Niektóre konflikty i dylematy przybierają wręcz dramatyczną postać.

Autor przyjmuje w swoich rozważaniach (rozdział szósty – „Egzystencjalny sens polityki” i rozdział siódmy – „Między religią a polityką”) personalistyczny punkt widzenia, a jego podstawą jest antropologia chrześcijańska, dająca mocne przesłanki dla ukształtowania właściwej relacji religii i polityki. Wyraża ją określenie „słuszna autonomia”, które oznacza strukturalną niezależność obydwu dziedzin życia społecznego, ale i ich podporządkowanie dobru wspólnemu. Ze względu na człowieka i troskę o jego dobro religię i politykę powinna łączyć – mimo autonomii – relacja dopełniania się, a obydwie rzeczywistości są „skazane” na współistnienie czy współobecność w ramach określonych społeczeństw. Praktyka polityczna i funkcjonowanie religii prowadzą jednak często do dylematów i konfliktów, co jest swoistym wyzwaniem zarówno dla religii, jak i polityki. Pomimo nieustannych prób przewycięzania czy łagodzenia tych konfliktów i dylematów,

napięcie między religią a polityką wciąż trwa i prawdopodobnie nigdy nie ustanie. Ważne są jednak ustawiczne próby „humanizowania” polityki i „odpolitycznienia” religii.

Rozstrzygnięcie sporów i kontrowersji między religią i polityką jest możliwe na gruncie personalizmu społecznego, według którego w centrum zarówno polityki jak i religii powinien stać człowiek, podejmujący określone działania. On jest ostatecznym celem tych wszystkich przedsięwzięć ludzkich. Integralność dobra człowieka sprawia, że pomiędzy różnymi formami ludzkiego działania nie ma jakiegoś naturalnego czy deterministycznego konfliktu. Jeżeli on pojawia się, to wynika z jakichś błędów poznawczych czy decyzyjnych jednej ze stron. Ważne jest, by religia postrzegała człowieka i jego dobro według miary nadprzyrodzonej, polityka zaś według miary doczesnej.

Ojciec Profesor Jan Mazur pisze: „Jeśli religia i polityka są postrzegane i przeżywane w świetle właściwie rozpoznanego dobra człowieka, to nie mogą być w stosunku do siebie ani antagonistyczne, ani neutralne (odseparowane). Nie powinny być antagonistyczne, gdyż obie zakorzenione są w ludzkiej naturze, która jest i religijna i polityczna. Nie powinny być też odizolowane (neutralne), ponieważ ich podmiotem jest ten sam byt ludzki – *homo religiosus* i *homo politicus*” (s. 98). I dalej: „Odnosnie do relacji religia – polityka istnieje dziś niemal powszechne przekonanie o strukturalnej autonomii obu tych rzeczywistości oraz o ich podporządkowaniu dobru człowieka. Dysponując odmiennymi możliwościami, realizują dobro osoby ludzkiej, które nadaje sens tak zaangażowaniu religijnemu, jak i działalności politycznej. Religia rozpoznaje to dobro przede wszystkim jako dobro nadprzyrodzone, transcendentne, zaś polityka jako dobro wspólne o charakterze doczesnym. Jakkolwiek by było dobro człowieka stanowi uniwersalne kryterium oceny religii i polityki” (s. 99).

Religia nie może zastąpić polityki, ani polityka religii. W szczególności religia nie jest w stanie określić sposobów uprawiania polityki. Niemniej, nawet w społeczeństwach zsekularyzowanych liczy się autorytet moralny religii, zwłaszcza wtedy, gdy jest zagrożone dobro człowieka. Religia, zwłaszcza religia chrześcijańska, jest źródłem wartości i norm moralnych, których samo społeczeństwo, państwo czy demokracja nie są w stanie wytworzyć, a których one niezbędnie potrzebują. Chodzi tu głównie o tzw. wartości podstawowe. Dzięki ogromnemu potencjałowi etycznemu religia może nadawać życiu politycznemu egzystencjalny sens. Rola religii będąca wkładem do procesu politycznego nie ma charakteru ściśle religijnego, lecz ogólnoludzki, jest kształtowaniem tego, co kard. Joseph Ratzinger nazywał „rozumem etycznym ludzkości”. Rozum polityczny powinien myśleć i działać w horyzoncie wartości podstawowych (fundamentalnych).

W niniejszej recenzji czy raczej omówieniu chciałbym także zwrócić uwagę na kilka kwestii drugorzędnej natury: a) co to znaczy literatura konsultowana, jak ją odróżnić od literatury cytowanej?; b) w referowaniu poglądów Jürgena Habermasa dobrze byłoby uwzględnić książkę Macieja Hułasa pt. „Decydować

samemu” (s. 419-425), a także artykuł Habermasa pt. „O twórczej roli religii w demokracji” („Dziennik” 2009, 7-8 marca, s. 9-10); c) Autor rzadko odwołuje się do prac socjologów z kręgów kościelnych zajmujących się problematyką religii i polityki (np. Aniela Dylus, ks. Józef Majka, ks. Franciszek J. Mazurek, ks. Władysław Piwowarski).

Niemniej jednak w niewielkim objętościowo dziełku Autor podejmuje bardzo ważne problemy związane z relacją religii i polityki. Rozważa je z punktu widzenia politologii (w tym i politologii religii) oraz katolickiej nauki społecznej. Utrzymuje się w zasadzie na poziomie teoretycznym, rzadko dotyka konkretyzacji na poziomie poszczególnych społeczeństw. Dlatego też nie odwołuje się do obszernej już literatury socjologicznej podejmującej problem relacji religii i polityki, lecz utrzymuje się na poziomie rozwiązań ogólnych, które mają jednak bezpośrednie lub pośrednie odniesienia do działań praktycznych. Dzięki takiej „strategii” przeprowadza bezpiecznie Czytelnika przez „grząski” grunt czy swoiste pole minowe polityki i religii. Jeżeli nawet tezy zawarte w książce nie zostaną przyjęte przez wszystkich, to stanowią one – bez wątpienia – ważny głos w debacie na temat relacji pomiędzy religią i polityką. Zaslugą Autora jest przybliżenie Czytelnikowi tych kwestii w sposób teoretycznie wylegitymowany, metodologicznie poprawny i do tego w zrozumiałej wykładni i interpretacji.

Książka „Religia i polityka – dylematy współobecności” ma charakter interdyscyplinarny. Przynależy ona zarówno do katolickiej nauki społecznej, kiedy analizuje nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, jak i do nauk o polityce i filozofii społecznej. Dzięki przyjętej w pracy koncepcji personalizmu społecznego Autor uniknął po mistrzowsku jednostronnych czy nawet wręcz fałszywych interpretacji relacji między religią i polityką. Publikacja ta bardzo dobrze wpisuje się w nurt rzeczowej dyskusji nad miejscem i rolą religii w nowoczesnych społeczeństwach i tych wchodzących w fazę ponowoczesności. Niektóre ze skrajnych ujęć ideologii liberalnych przedstawiają religię jako siłę przeciwstawiającą się demokracji, nauce, wolności, pokojowi itp. W formułowanych prognozach wykluczają się możliwość odnowy chrześcijaństwa i religii w ogóle. Według skrajnych ideologii liberalnych proces sekularyzacji wydaje się niepowstrzymany, a relegowanie religii do sfery prywatnej – nieuniknione („im więcej nowoczesności, tym mniej religii”).

Współcześnie sytuacja się zmienia. W naukach społecznych, w tym i w socjologii, nikt lub prawie nikt nie podtrzymuje tezy, że cała cywilizacja i kultura zmierzają w kierunku sekularyzmu i wygaśnięcia religii. Niektórzy socjologowie i filozofowie reprezentują pogląd o deprywatywacji religii, kwestionują rzekomą neutralność państwa wobec wartości moralnych, dokonują nowych interpretacji i rozróżnień między sferą publiczną i prywatną, etyką publiczną i etyką prywatną. Uznaje się religię za element publiczny. Według niektórych prognoz proces sekularyzacji doprowadzi w przyszłości do nowych form wzmożonej obecności religii w życiu publicznym. Ojciec Profesor Jan Mazur włącza się we współczesny dys-

kurs nad relacją religii i polityki. Ukazuje – bazując na myśli społecznej Kościoła katolickiego – możliwy w teorii i w praktyce humanistyczny (personalistyczny) kształt tych relacji.

Czytelnik może odnosić ogólne rozważania dotyczące relacji religii i polityki na konkretny grunt społeczny, np. społeczeństwa polskiego. Kościoły, w tym szczególnie Kościół katolicki w Polsce, muszą zredukować swoje „uwikłanie” w sferę życia politycznego i koncentrować się na aktywnym udziale w rozwiązywaniu ważnych problemów społecznych, zwłaszcza tych o wymiarze etycznym. W społeczeństwie obywatelskim religia nie musi być traktowana jako intruz w sferze życia publicznego. Nowoczesne, funkcjonalnie zróżnicowane społeczeństwo, wymaga uszanowania autonomii dziedziny życia pozareligijnego. Kościoły muszą utrzymywać odpowiedni dystans wobec życia politycznego i nie mogą ustawicznie reagować na przemijające wydarzenia życia społecznego. Być może będzie to oznaczać zmniejszenie zainteresowania się sprawami życia publicznego. Równocześnie Kościół – ze swej istoty – pozostaje przede wszystkim instytucją religijną, odnawiającą się ustawicznie poprzez swoje siły duchowe, święty i ciągle potrzebujący odnowy. Jego jutro zaczyna się już dzisiaj, w teraźniejszości. On sam jest potrzebny na różne sposoby społeczeństwu.

Książka Ojca Profesora Jana Mazura powinna zainteresować znaczny krąg czytelników, zarówno profesjonalistów (politologów, socjologów, teologów, przedstawicieli katolickiej nauki społecznej), jak i nieprofesjonalistów (przede wszystkim polityków, parlamentarzystów, hierarchów Kościołów chrześcijańskich). Dobrze, że została opublikowana w znacznym nakładzie i to w wydawnictwie, które daje nadzieję, iż trafi ona do szerszego grona odbiorców.

ks. prof. Janusz Mariański

Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika zatwierdzone i potwierdzone przez Jego Świątobliwość Papieża Urbana VIII. Rzym, Drukarnia Francesco Monety, 1644, tłum. z łac. Agnieszka Caba, Wydawnictwo Paulinianum, Jasna Góra 2019, 177 stron (ISBN 978-83-66050-46-4)

Konstytucje Paulinów, czyli Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, wydane w tłumaczeniu polskim 2019 roku przez Wydawnictwo Paulinianum, oryginalnie zostały zredagowane w języku łacińskim w okresie

odnowy Kościoła zapoczątkowanej w wieku XVI a kontynuowanej w kolejnym XVII stuleciu. Odnowa ta, którą w bardzo ograniczonym zakresie Kościół na Zachodzie podejmował już od początku wieku XVI nabrała tempa po wystąpieniu Marcina Lutera w roku 1517 i dynamicznym rozprzestrzenianiu się w Europie licznych prądów reformacyjnych. Kościół rzymski podjął w tamtym czasie szereg działań mających na celu przewyciężenie powstałego kryzysu, odzyskanie wiernych utraconych na rzecz nowo powstałych wspólnot chrześcijańskich oraz zrealizowanie długo oczekiwanej wewnętrznej reformy.

Zakon pauliński o korzeniach pustelniczych z biegiem czasu zajął się licznymi działaniami apostołskimi. Podjął szereg obowiązków duszpasterskich takich jak obsługa pielgrzymów w sanktuariach, praca w parafiach, katechizacja, misje rekatoalizacyjne czy prowadzenie własnych studiów zakonnych. Jednakże, co trzeba także zauważyć, osłabła karność zakonna a konstytucje ułożone jeszcze w wieku XIV w nowej rzeczywistości stawały się niewystarczające. W całym Zakonie odczuwano konieczność dostosowania przepisów konstytucji do nowych warunków życia. Do oczekiwanej kodyfikacji doszło przy wielkim wkładzie prowincji polskiej. Już w roku 1623, za generalatu o. Jana Zaicza, kapituła generalna powierzyła tej właśnie prowincji ułożenie projektu zamierzonej reformy konstytucji. Potrzeba było wiele determinacji, żeby to trudne zadanie zrealizować. Dzieła tego dokonano w czasie, gdy po raz pierwszy w historii urząd generała Zakonu Paulinów piastowali Polacy. Pierwszym z nich był o. Marcin Gruszkowicz w latach 1632-1636 a następnie o. Mikołaj Staszewski, od roku 1636 jako wikariusz apostołski Zakonu, a w latach 1640-1644 jako generał. Prace nad kształtem nowych ustaw zakonnych realizowane były przez szereg lat przez samych paulinów. Następnie przejęła je Kongregacja Rozkrzewiania Wiary. W Rzymie powołano specjalną Komisję Rewizyjną złożoną z dwóch kardynałów i dziesięciu wybitnych prawników rzymskich, która zajęła się redakcją nowych ustaw dla Zakonu paulińskiego. Wiosną 1643 roku prace nad redakcją paulińskich konstytucji w Rzymie dobiegły końca. Projekt opracowany przez komisję pod przewodnictwem sekretarza Kongregacji Rozkrzewiania Wiary Franciszka Ingoli zatwierdził 4 maja 1643 roku papież Urban VIII i przekazał do druku w Rzymie. Konstytucje wydrukowano dopiero w roku następnym. Druk jednak nie wypadł dobrze, w tekście znalazło się wiele błędów. Ponieważ zbliżał się termin kapituły generalnej, na której miano przyjąć nowe ustawy zakonne, mimo wszystko wysłano jeden egzemplarz do o. Staszewskiego, a resztę drogą morską do Wenecji. Niestety, z niewyjaśnionych powodów, podczas transportu, prawie cały nakład uległ zniszczeniu. Na kapitule generalnej rozpoczętej 12 września 1644 roku w klasztorze św. Wolfganga koło Sopron Staszewski już nie brał udziału. Rezygnację z urzędu generalskiego przekazał kapitule przez swojego delegata o. Grzegorza Tereckiego. Nowym generałem został wybrany Chorwat, o. Marcin Borkowicz. W trakcie tej kapituły przyjęto i promulgowano nowe konstytucje zakonne, a nowo wybrany generał zaczął wprowadzać je w życie. W roku 1646 dokonano reedycji konstytucji, poprawiając jedynie błędy drukarskie.

Tym razem druku dokonano w Wiedniu. Tekst rozesłano po prowincjach. Najwcześniej otrzymał je były generał, a od niedawna polski prowincjał o. Mikołaj Staszewski. W dniu 17 sierpnia 1646 roku uroczyście promulgował je na Jasnej Górze. Nie brakło zastrzeżeń do nowych ustaw i to zarówno po edycji z 1644 jak i 1646 roku. Na kapitule generalnej zwołanej na 29 maja 1654 i odbytej w Maria Thall za generalatu o. Pawła Iwanowicza, podjęto się poprawienia błędów w obu wydaniach konstytucji (z lat 1644 i 1646). Kapituła ta ostatecznie orzekła moc obowiązującą nowych konstytucji.

Niniejsze, polskie wydanie siedemnastowiecznych Konstytucji Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, które czytelnik otrzymuje do ręki, zostało dokonane na podstawie oryginalnego egzemplarza przechowywanego w bibliotece klasztoru w Krakowie na Skałce. Egzemplarz ten to prawdziwy unikat. Jest jednym z nielicznych ocalałych egzemplarzy pierwszego wydania z roku 1644. Kodeks ten zachował się szczęśliwie, chociaż jest mocno zniszczony. Posiada format 21x16 cm, zawiera 166 stron, oprawiony jest w skórę, zapisany na mocno już pożółkłym papierze, w wielu miejscach poplamiony i zawiera sporo ubytków w karcie tytułowej. Karta ta ozdobiona została ryciną, która powtarzać się będzie w kolejnych wydaniach paulińskich konstytucji. Widnieją na niej wizerunki św. Hieronima, św. Augustyna, św. Pawła Pierwszego Pustelnika oraz scena przedstawiająca św. Antoniego Pustelnika wraz ze św. Pawłem.

Konstytucje wypracowane w toku długiego procesu legislacyjnego zostały zredagowane w języku łacińskim. Składają się z trzech części, z których każda podzielona została na trzy rozdziały. Pierwsza część dotyczy ogólnej organizacji Zakonu i podstawowych obowiązków zakonników. Część druga poświęcona jest w zasadniczej części kapitułom zakonnym. Część trzecia dotyczy poszczególnych urzędów zakonnych. Zawiera także przepisy proceduralne, dyscyplinarne i karne. Z treści niniejszych paulińskich ustaw zakonnych wyłania się obraz paulińskiej wspólnoty powołanej przede wszystkim do życia bogomyślnego i pustelniczego, gdzie aspekt apostołski jest nadal znacznie ograniczony. Nie brak tu surowości i obostrzeń. Poszczególne przepisy porządkują życie paulińskiej wspólnoty. Jeśli chodzi o duszpasterstwo, w tekście znajdują się jedynie przepisy dotyczące kaznodziejstwa i spowiednictwa. Nie ma natomiast nawet wzmianki o parafiach, szkołach i misjach. Konstytucje te na bardzo długi czas stały się postawą funkcjonowania paulińskiego Zakonu.

Kolejna kodyfikacja, która miała miejsce w roku 1725, nie zmieniła w sposób istotny ustaw siedemnastowiecznych konstytucji. Dokonano wówczas niezbędnych korekt i uzupełnień, ale zasadniczy zrąb przepisów pozostał ten sam. Gdy Zakon odradzał się na początku XX wieku, po okresie kasat i zaborów konstytucje te formalnie nadal obowiązywały. Jednakże w zmienionych warunkach i wobec potrzeby uporządkowania sposobu życia paulińskich zakonników, na Skałce w roku 1914 zostały zredagowane przez wizytatora klasztoru o. Peregryna Haczęłę OFMConv. tzw. *Breves Normae*, które następnie w roku 1920 zaczęły

obowiązywać w całym Zakonie i stały się podstawą życia paulińskiej społeczności do czasu kolejnej kodyfikacji w roku 1930. Także wówczas wypracowano nowe konstytucje paulińskie, które w swojej zasadniczej treści i stylu pokrywały się z tymi wypracowanymi w wieku XVII.

Aktualna edycja siedemnastowiecznych konstytucji paulińskich jest pierwszym pełnym tłumaczeniem polskim tych dawnych paulińskich ustaw zakonnych. W okresie odnowy Zakonu na początku XX wieku obszerne części tych ustaw przetłumaczył na język polski o. Pius Przeździecki. Tłumaczenie to jednak nie było wystarczająco precyzyjne, nie obejmowało całości tekstu oraz nie zostało wydane drukiem, ale funkcjonowało w kopiach rękopiśmiennych. Obecne tłumaczenie z oryginału dokonała Pani Agnieszka Caba, doświadczona tłumaczka tekstów kościelnych z języków klasycznych, pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz wieloletni lektor łaciny i greki w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Paulinów w Krakowie na Skałce. Dzięki determinacji Generała Zakonu, Ojca Arnolda Chrapkowskiego, wydania przygotowanego tłumaczenia podjęło się Wydawnictwo Paulinianum. Tak opublikowane dawne paulińskie konstytucje zostały poprzedzone słowem wstępnym Ojca Generała, które wprowadza czytelnika w lekturę tekstu tego cennego paulińskiego źródła.

Wszystkim czytelnikom wypada życzyć owocnej lektury. Badaczom dziejów Zakonu, teologom duchowości i prawnikom, dzięki tłumaczeniu na język polski, zostaje znacznie uprzyjętniony jeden z najważniejszych tekstów normatywnych w dziejach Zakonu Paulinów. Taki zresztą był cel dokonania tego tłumaczenia i wydania go w języku polskim.

Grzegorz Prus *OSPPE*

O. Michał Tadeusz Handzel *OSPPE*, *Teoria poznania samego siebie Hryhoriya Sawycza Skoworody. Studium historyczno-filozoficzne*, Wydawnictwo THEOS-LOGOS, Inicjatywa Ewangelizacyjna WEJDŹMY NA SZCZYT, Głogów-Kraków 2019, 200 stron (ISBN 978-83-947280-1-4; 978-83-66050-49-5)

Staraniem dwóch wydawnictw: Theos-Logos związanego z Głogowem oraz Inicjatywy Ewangelizacyjnej „Wejdźmy na Szczyt” z siedzibą w Krakowie ukazała się w 2019 roku interesująca książka poświęcona analizie myśli Hryhoriya

Sawycza Skoworody (1722-1794). Kim był Skoworoda? Na jego temat encyklopedie zazwyczaj podają lakoniczną informację: XVIII-wieczny ukraińsko-rosyjski poeta, filozof i kompozytor, który wniósł istotny wkład w rozwój ukraińskiej i rosyjskiej filozofii i kultury. Polskiemu czytelnikowi na ogół Skoworoda pozostaje nieznany czy mało znany, a szkoda, bo jest to postać, której myśl, zwłaszcza myśl filozoficzna, zasługuje na uwagę. Warto w tym miejscu nadmienić, iż podobnie jak słynny Grzegorz Palamas w XIV wieku, uprawiał on filozofię w symbiozie z religią. Czynił to na tyle oryginalnie i w pewnym sensie nowatorsko, iż papież Jan Paweł II, przemawiając w Kijowie podczas pielgrzymki apostolskiej na Ukrainę w 2001 roku, podał Skoworodę jako przykład filozofa, którego myśl filozoficzna była przeniknięta prawdami wiary chrześcijańskiej. W przedmowie do omawianej książki biskup prof. Ignacy Dec, nawiązując do papieskich słów, podaje następujące wyjaśnienie:

„Zdaniem niektórych komentatorów to właśnie Skoworoda, operując materiałem filozoficznym zapożyczonym z Zachodu, posługując się metodą symboliczno-allegoryczną, wpłynął na kształt rosyjskiej filozofii religijnej. Mówi się, że Hryhorij Sawycz Skoworoda połączył w swoim dziele myślowym antyczny platonizm z ideami niemieckiej mistyki oraz tradycje ‘ratio’ z greckoprawosławną tradycją logosu. Uznaje się, że stworzył oryginalną naukę o trzech izomorficznych światach, w której miejsce centralne zajmuje mistyczna antropologia, ukazująca, że dzięki samopoznaniu człowiek może w sobie, a także w drugim dostrzec Boga” (s. 5).

Powyższy cytat nie został wybrany przypadkowo. Można bowiem skonstatować, że stanowi on lapidarne wprowadzenie w ogólne i zarazem podstawowe przesłanie omawianej pozycji książkowej. Jej Autor, ojciec Michał Tadeusz Handzel OSPPE, podjął się niełatwego zadania. Jednakże przystąpił doń z właściwą sobie pasją filozofa. Ukazał myśl Skoworody, interpretując ją w kategoriach dla siebie dostępnych w ramach cywilizacji szeroko rozumianego Zachodu. Czy zamiar ten został zrealizowany? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć TAK, wszak książka jest poprawioną i nieco zmodyfikowaną wersją rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem bpa prof. dra hab. Ignacego Deca i pomyślnie obronionej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w dniu 7 listopada 2013 roku.

Prezentowane dzieło składa się z pięciu rozdziałów, których tytuły zdają się wskazywać na kwintesencję zawartej w nich treści. Oto ich dosłowne brzmienie: I. *Kontekst historyczny twórczości filozoficznej* [Skoworody]; II. *Swoistość i chronologia pism*; III. *Podstawowe cechy filozofii religijnej*; IV. *Teoria samopoznania*; V. *Etos prawdziwego człowieka*. Książka zawiera oczywiście wstęp i zakończenie oraz obszerną bibliografię, w której szczególną wartość kryją w sobie teksty źródłowe - pisma H. Skoworody. Zdecydowana większość pozycji bibliograficznych (literatura źródłowa - niemal w całości) dostępna jest wyłącznie w języku ukraińskim lub rosyjskim. I trzeba przyznać, że Autor, dla którego językiem ojczystym jest język polski, po mistrzowsku poradził sobie z jej przyswojeniem.

Nie było to rzeczą łatwą, gdyż - jak wiadomo - języki te w XVIII wieku różniły się od swoich dzisiejszych odpowiedników.

Konkludując to krótkie omówienie (nie jest to recenzja, bo piszący te słowa nie ma kompetencji filozofa), można nadmienić, że Autor prezentowanego dzieła zrekonstruował myśl Hryhorija Skoworody odnośnie do jego teorii poznania samego siebie. Cenne w tej analizie jest to, że zostały klarownie zidentyfikowane ontyczne podstawy owej teorii. Dlatego warto tę książkę wziąć do ręki, gdyż jej lektura daje szansę każdemu, nie tylko filozofowi, by „poznać samego siebie”. Należy jednak być realistą i pamiętać, że poznanie to jest procesem, wysiłkiem duchowym, który wykracza poza ramy doczesności, gdyż - wedle Biblii - człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo samego Boga (por. Rdz 1, 26-27). W każdym bądź razie czyż nie jest to misterium wyrażające prawdę, iż samopoznanie w pewnym sensie daje możliwość dostrzeżenia Boga?

Jan Mazur *OSPPE*

Karolina Kalinowska, *Boży płomień. Błogosławiony Euzebiusz z Ostrzychomia*, Wydawnictwo Paulinianum, Jasna Góra 2020, 222 strony (ISBN 978-83-66050-66-2)

W roku 2020 Zakon Paulinów obchodził jubileusz 750-lecia śmierci swojego założyciela - bł. Euzebiusza z Ostrzychomia. Postać tego trzynastowiecznego, węgierskiego mnicha jest w Polsce prawie zupełnie nieznana. Prawdopodobnie mało kto wie, że to właśnie on stoi u początków tego Zakonu. Sami paulini, poza prowincją węgierską, nie wyróżniali Euzebiusza oficjalnym kultem, który pozostawał w cieniu św. Pawła z Teb, pustelnika żyjącego na przełomie III i IV wieku w Egipcie. To właśnie jego paulini obrali sobie za swojego patrona. Od jego imienia pochodzi też oficjalna nazwa: Zakon Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, w skrócie: Zakon Paulinów.

Święty Paweł w pewnym sensie uważany był przez paulińską tradycję zakonną za założyciela. Zainicjował bowiem sposób życia sam na sam z Bogiem, który paulini naśladowali. W XIII wieku na Węgrzech z rozproszonych pustelników powstał regularny zakon - Zakon Paulinów, zaś bł. Euzebiusz był jego formalnym założycielem.

Euzebiusz urodził się około roku 1200. Jako kapłan, kanonik katedralny w Ostrzychomiu, podczas najazdu Tatarów w roku 1241 ukrywając się w lasach

Pilisium, spotkał tam licznych pustelników. W kilka lat później sam podjął ten sposób życia. Następnie zgromadził wokół siebie eremitów żyjących w puszczech naddunajskich. W roku 1250 dał początek klasztorowi św. Krzyża w Pilis. Z czasem wspólnota Euzebiusza połączyła się z inną, założoną wcześniej, bo w 1215 lub 1225 roku na górze św. Jakuba w Úrög koło Patacs przez Bartłomieja, biskupa Pięciu Kościołów. Wspólnota Bartłomieja przyjęła jej regułę. Euzebiusz został pierwszym prowincjałem połączonych klasztorów i usilnie starał się o uznanie nowego zakonu przez Stolicę Apostolską. W roku 1262 otrzymał tymczasowe zatwierdzenie nowej społeczności zakonnej, która za patrona obrała sobie św. Pawła, pustelnika z Teb w Egipcie. W roku 1308 papież Klemens V ostatecznie zatwierdził nowy zakon, nadając mu regułę św. Augustyna. Euzebiusz już tego nie doczekał. Zmarł w roku 1270. Jego ciało pochowano ze czcią w klasztorze Św. Krzyża w Pilis. Mimo że nigdy nie był beatyfikowany, paulini przypisywali mu tytuł błogosławionego. Jego kult zasadniczo nie rozwijał się poza prowincją węgierską. W ostatnich dziesięcioleciach kult ten udało się paulinom rozpowszechnić w całym Zakonie. Pod tym względem szczególnie ważna jest aprobata kultu Euzebiusza jako błogosławionego, wydana w 2004 roku przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Jubileuszowy rok 2020 stał się dla paulińskiej wspólnoty okazją do podjęcia szeregu inicjatyw w celu ożywienia czci dla swojego założyciela. Na skutek wybuchu pandemii koronawirusa nie udało się zrealizować wszystkich planów. Jedną z tych doprowadzonych do skutku okazała się edycja biografii bł. Euzebiusza, której do tej pory w języku polskim brakowało. Istnieją takowe w języku węgierskim. Po polsku, poza autorami niewielkich not biograficznych, nikt dotąd nie zdecydował się na obszerniejsze opracowanie życia bł. Euzebiusza. Podyktowane to zapewne było, poza innymi względami, brakiem odpowiedniej bazy źródłowej. Ta, która się zachowała jest bardzo szczupła. Obejmuje kilka opisów zawartych w najstarszych, istniejących kronikach zakonnych.

Trudnego zadania podjęła się zatem krakowska pisarka i edytorka, Karolina Kalinowska, należąca zresztą do wspierającej duchowo Zakon Paulinów Wspólnoty bł. Euzebiusza, oficjalnie zatwierdzonej przez generała paulinów o. Arnolda Chrapkowskiego w roku 2016. Książka *Boży płomień* jest beletryzowaną opowieścią historyczną o życiu bł. Euzebiusza z Ostrzychomia. Autorka wykorzystując dostępną bazę źródłową, ukazała swojego bohatera na tle realiów trzynastowiecznych Węgier. W poszczególne etapy jego życia wplotła szereg wątków historycznych prezentujących duchową tradycję paulińskiego Zakonu, poczynając od historii św. Pawła z Teb i innych pustelników starożytności chrześcijańskiej. Bodaj najpiękniejszym fragmentem książki jest sławna wizja płomieni ognia, które połączyły się w jeden wielki płomień. Euzebiusz miał tej wizji doświadczyć przed grotą w górach Pilis. Odczytał w niej wezwanie do połączenia w jedną wspólnotę rozproszonych pustelników naddunajskich.

Konstrukcja książki jest ciekawa. Pierwsze partie opowiadania zawierają dużą dawkę informacji historycznych. Wiele pojawiających się wątków historycznych autorka umieszcza w przemyśleniach swego bohatera. Przy końcu opowiadania pojawia się nawet wizja przyszłych dziejów Zakonu, którą Euzebiusz ogląda już z innego świata. Wczytując się dobrze w tok opowiadania autorki, można zauważyć specyficzny dla kobiety sposób postrzegania rozmaitych szczegółów i detali historycznych. Jest to niewątpliwie cenny walor książki: historia męskiego zakonu opisana przez kobietę.

Książka jest opatrzona przypisami, w których autorka przekazuje czytelnikowi wiele istotnych wyjaśnień do zasadniczej narracji podjętego opowiadania. Dołączona została również bibliografia wykorzystanych źródeł i opracowań, chociaż książka nie ma charakteru rozprawy naukowej. Zaadresowana jest do czytelników o zróżnicowanym przygotowaniu i wykształceniu humanistycznym. Dla znawców przedmiotu wiele z podanych szczegółów historycznych okaże się dobrze znanych. Dla czytelników szukających strawy duchowej i podstawowej wiedzy o bł. Euzebiuszu, książka dostarczy jednego i drugiego. Ilość informacji historycznych może być dla tej grupy czytelników znacznym obciążeniem, ale w ostatecznym rozrachunku wiele wytłumaczy.

Ukazanie się tej cennej pozycji ma niewątpliwą wartość poznawczą i w pewnym sensie także edukacyjną. Książka jest pierwszym rodzajem biografii założyciela paulinów w języku polskim. Stanowi cenne wprowadzenie w paulińską duchowość oraz dzieje Zakonu, zwłaszcza jego początki związane z postacią bł. Euzebiusza.

Grzegorz Prus *OSPPE*

Irene Heise, *Digitalisierung und Glauben. RESET: Im digitalen Alltag den Glauben neu entdecken. Handbuch für die pastorale Praxis [Digitalizacja i wiara. RESET: Odkryj na nowo wiarę w cyfrowej codzienności. Podręcznik praktyki duszpasterskiej]*, Herausgeber: Heise, I, Wien 2020, 253 strony (ISBN 978-3-9503948-2-5)

Autorką prezentowanej książki jest Irene Heise, Austriaczka, pedagog religii, a także teolog. W 2007 roku otrzymała tytuł profesorski za wybitne osiągnięcia, nadany jej przez prezydenta Austrii. W 2008 roku założyła „Duchowo-Teologiczne Centrum św. Katarzyny ze Sieny” w archidiecezji wiedeńskiej.

Szybko narastające zależności stworzone przez digitalizację (cyfryzację) naszej codzienności dla wielu ludzi stanowią ogromne wyzwanie, którego wyrazem jest utrata czasu i siły dla wiary i Kościoła. Prezentowana książka w sposób uzdrawiający - całkowicie według myśli papieża Franciszka i nowej ewangelizacji - wkracza w ten proces. Stanowi ona kunsztownie skomponowaną mozaikę, w której porusza się tematy związane z mistyczną teologią św. Katarzyny ze Sieny i nauczaniem Kościoła. Jako swój cel stawia ona wskazanie na rozsądne używanie digitalnych mediów, odgraniczenie stresowych uzależnień, przywrócenie do dawnego stanu duchowej równowagi w ponownym odkryciu piękna chrześcijańskiej wiary i wewnętrznego pokoju w Chrystusie i Jego Kościele. Szczególnie poruszane są następujące tematy: stosunek do Chrystusa i praktyka modlitwy, kultura niedzieli i kult świętych, empatia i estetyka, odpowiedzialność za otaczający świat, bycie kobietą w Kościele i w społeczeństwie, powołanie do kapłaństwa i powszechne kapłaństwo wszystkich wiernych.

Niniejsza pozycja dzieli się na siedem rozdziałów. Pierwszy rozdział stanowi pytanie: „Dlaczego duszpasterstwo w Kościele?”. W drugim rozdziale porusza się temat: „Odkryć na nowo Boga w naszym życiu”. Trzeci rozdział poświęcony jest modlitwie i nosi tytuł: „Boga osobiście winniśmy spotkać na modlitwie”. W czwartym rozdziale jest mowa o naszym stosunku do Jezusa Chrystusa. W piątym rozdziale omówione jest zagadnienie naszego bycia w Kościele, który winniśmy traktować jak nasz dom. Podkreśla się w nim między innymi konieczność eklezjalnej jedności pod przewodnictwem papieża. Rozdział szósty omawia duchową kompetencję kobiet w Kościele. I wreszcie siódmy, ostatni rozdział, opisuje dawanie świadectwa o wiecznej dobroci i pięknie Boga. W aspekcie pastoralnym uświadamia czytelnikowi szansę, jaką daje refleksja nad dobrocią i pięknem objawiającego się Boga.

Książka Irene Heise stanowi w ogromnym stopniu aktualną i kompetentną pozycję, szczególnie użyteczną dla duszpasterskiej praktyki. Jej walorem i pewnego rodzaju bogactwem są liczne cytaty z Biblii i chrześcijańskiej mistyki, a także wiele ilustracji autorstwa Irene Heise. Książka jest napisana w języku niemieckim i na chwilę obecną nie doczekała się jeszcze tłumaczenia na język polski, a szkoda, bo z pewnością skorzystałoby z niej wielu czytelników w Polsce.

Henryk Ćmiel *OSPPE*

W poszukiwaniu miłości i prawdy...

**Fragment encykliki *Fratelli tutti*
o braterstwie i przyjaźni społecznej
papieża Franciszka
ogłoszonej 3 października 2020 roku w Asyżu**

(...) Tak łatwo wybrać wojnę, posługując się wszelkiego rodzaju wymówkami, pozornie humanitarnymi, obronnymi lub prewencyjnymi, uciekając się także do manipulacji informacją. Faktycznie, w ostatnich dekadach wszystkie wojny były rzekomo „usprawiedliwione”. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o możliwości uprawnionej obrony przy użyciu siły zbrojnej, co oznacza wykazanie, że istnieją pewne „ściśle warunki uprawnienia moralnego” [przyp. 239: n. 2309]. Łatwo jest jednak popaść w zbyt szeroką interpretację tego możliwego prawa. Próbuje się w ten sposób usprawiedliwić także ataki „prewencyjne” lub działania wojenne, które łatwo pociągają za sobą „poważniejsze zło i zamęt, niż zło, które należy usunąć” [przyp. 240: tamże]. Chodzi o to, że od czasu rozwoju broni jądrowej, chemicznej i biologicznej, a także ogromnych i coraz większych możliwości, jakie dają nowe technologie, wojnie dano niemożliwą do skontrolowania moc niszczycielską, która uderza w wielu niewinnych cywilów. Doprawdy „ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą i nie ma gwarancji, że dobrze ją wykorzysta” [przyp. 241: Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 104]. Nie możemy już zatem myśleć o wojnie jako o rozwiązaniu, ponieważ ryzyko prawdopodobnie zawsze przeważa nad przypisywaną jej hipotetyczną użytecznością. W obliczu tej sytuacji, bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości „wojny sprawiedliwej”. Nigdy więcej wojny! [przyp. 242: także św. Augustyn, który opracował ideę „wojny sprawiedliwej”, której dzisiaj już nie popieramy, powiedział: „największym tytułem do chwały jest właśnie unicestwienie wojny słowem, zamiast zabijania ludzi mieczem, i poprzez pokój, a nie wojnę, zabiegać o pokój lub jego utrzymanie” (*Epistula* 229, 2: PL 33, 1020)].

Zob. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 258, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, odczyt: 1 II 2021 r.

SPIS TREŚCI

Bazyli Degórski *OSPPE*

POJĘCIE „BRAT” W OKRESIE PRZEŚLADOWAŃ CHRZEŚCIJAN	5
L’USO DEL TERMINE „FRATELLO” NEL PERIODO DELLE PERSECUZIONI DELLA CHIESA (<i>Riassunto</i>)	27

Jan Mazur *OSPPE*

POLITYKA JAKO SZTUKA REALIZACJI DOBRA WSPÓLNEGO	29
POLITICS AS THE ART OF IMPLEMENTING THE COMMON GOOD (<i>Summary</i>)	36

Casimir Zielinski *OSPPE*

RELIGIOUS PROFESSION AS SACRAMENTALS IMPRESSING CHARACTER	37
PROFESJA ZAKONNA JAKO SAKRAMENTALE WYCISKAJĄCE ZNAMIEŃ (<i>Streszczenie</i>)	77

Ireneusz Wybraniak *OSPPE*

PROBLEM ETYCZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA SŁOWA W KULTURZE I SZTUCE	79
LE PROBLÈME DE LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE DE LA PAROLE DANS LA CULTURE ET L’ART (<i>Résumé</i>)	84

Bazyli Degórski *OSPPE*

BREVE STORIA DEL RITROVAMENTO E DELL'EDIZIONE DELLA <i>REGULA</i> DI EUGIPPIO	85
A SHORT HISTORY OF THE DISCOVERY AND PUBLI- CATION OF THE <i>REGULA</i> OF EUGIPPIUS (<i>Summary</i>)	93
KRÓTKA HISTORIA ODNALEZIENIA I WYDANIA "REGUŁY" EUGIPIUSZA (<i>Streszczenie</i>)	94

Benedykt Pluta *OSPPE*

<i>GLORIA</i> Z MSZY WIELKANOCNEJ <i>LUX ET ORIGO</i>	95
<i>GLORIA</i> DALLA MESSA DI PASQUA <i>LUX ET ORIGO</i> (<i>Riassunto</i>)	104

RECENZJE I OMÓWIENIA	105
----------------------------	-----

<i>W poszukiwaniu miłości i prawdy</i>	122
--	-----

Wydawnictwo PLATAN
32-060 Liszki k. Krakowa – Kryspinów 256

